Ph. Un. 136

Dippel

<36633548040019 S

<36633548040019

Bayer. Staatsbibliothek

Versuch

einer

systematischen Darstellung

der

Philosophie

des

Carolus Bovillus

nebst

einem kurzen Lebensabrisse.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts.

Von

Joseph Dippel,

Priester der Diöcese Passau.

Bayerische Staatsbibliothek München

Würzburg.

A. Stuber's Buchhandlung.

1865.

„Es besteht auf Erden ein großer Zusammenhang des Lebens, eine Tradition der Geistesbildung unter allen culturfähigen Völkern: jede spätere Generation überkommt das Erbe ihrer Vorfahren, um es als ein ewiges Fideicommiß, nicht verschlechtert sondern verbessert, der nachfolgenden Generation zu überliefern.“

E. v. Lasaulx.

BIBLIOTHECA
Bayerische Staatsbibliothek München
MONACENSIS

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Seiner

Bischöflichen Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

Herrn

Heinrich v. Hofstaetter,

Bischof von Passau,

beider Rechte Doctor, Solio Pontificio Assistens, päpstlicher Hausprälat, Comes sacri Palatii Lateranensis, Ritter des heil. Grabes, Ritter des Verdienstordens der bayerischen Krone, Commenthur des Verdienstordens vom heil. Michael ꝛc. ꝛc.

dem

großmüthigen Beförderer der Künste und Wissenschaften

widmet diese Erstlingsfrucht seiner Studien

in

dankbarster Gesinnung

der

unterthänigst gehorsamste

Verfasser.

Vorrede.

Wenn je ein Schriftsteller, der zum ersten Male in die Oeffentlichkeit tritt und die Resultate seines Forschens dem Publicum vorlegen will, mit einer gewissen Schüchternheit und Zaghaftigkeit auftreten muß, so ist dieß in einem um so höheren Maaße bei mir der Fall. Denn ist schon an sich die ganze Zeitströmung der Gegenwart der philosophischen Litteratur minder günstig als anderen Bestrebungen, so muß ich befürchten, daß der Gegenstand gegenwärtiger Abhandlung der Art ist, daß diese Geringschätzung gegen philosophische Schriften in einem besonderen Grade sie treffen werde. Beschäftigt sie sich ja mit einem Manne, der ganz und gar unbekannt ist, was bei Vielen den Gedanken wach rufen muß, daß dieser Bovillus eine ganz obscure Persönlichkeit gewesen und seine Leistungen von so geringer Bedeutung sein müssen, daß es sich kaum der Mühe lohne, dieselben kennen zu lernen. Und zudem erscheint gegenwärtige Schrift nur als ein Versuch, als eine erste Hinweisung auf diesen unbekannten Namen, woraus natürlich von selbst folgt, daß sie nichts Gediegenes und Vollkommenes bieten könne.

Diese und ähnliche Erwägungen hätten mich vielleicht bestimmen sollen, von einer Veröffentlichung meiner Arbeit Umgang zu nehmen. Allein für mich schienen gerade diese Punkte eine lebhafte Aufforderung zu sein, diesen geistreichen Denker der Vergessenheit zu entreißen und ihn wieder in die wissenschaftliche Welt einzuführen.

Mir will es nämlich dünken, als ob es eine Ehrensache nicht bloß, sondern sogar eine heilige Pflicht sei, endlich einmal anzufangen, das Unrecht zu sühnen, mit welchem man mehr als drei Jahrhunderte lang die für seine Zeit jedenfalls großen Leistungen dieses Denkers ganz und gar ignorirte.

Wenn man es als eine Pflicht betrachtet, die Leistungen der Philosophie des Mittelalters, besonders der großen Scholastiker, gegen die Vorwürfe und Verleumdungen fanatischer Gegner zu vertheidigen und hervorzuheben, so wird man es hoffentlich nicht unbillig finden, daß man auch an Jene erinnert, welche der Scholastik nachfolgten und das hl. Erbe der Vorzeit den kommenden Generationen übermitteln wollten. Und wenn ihnen dieses auch nicht gelungen ist, so liegt die Schuld wahrlich nicht an ihnen, sondern in den Zeitverhältnissen überhaupt und in dem Umstande, daß einige Wenige niemals den Verfall aufhalten können, welchen die Gesammtheit heraufbeschworen.

In der That scheint man jetzt auch mehr und mehr zur Einsicht und Ueberzeugung zu kommen, daß es ungerecht sei, Alles zu ignoriren, was vor Cartesius und seiner Zeit auf dem Gebiete der Philosophie nicht bloß versucht, sondern auch geleistet wurde. Die

Münchener Gelehrten-Versammlung wenigstens hat sich in diesem Sinne ausgesprochen, daß zur Gewinnung einer vollkommenen, alle Gegensätze zur Versöhnung bringenden Philosophie nie zu kommen sei, wenn nicht auch die Resultate der antiken und mittelalterlichen Philosophie in Rechnung gebracht werden. Aus den in eben dieser Versammlung gepflogenen Erörterungen und Debatten geht wenigstens so viel hervor, daß man auf dem Boden christlicher Philosophie überzeugt sei, daß auf dem bisherigen Wege nicht mehr weiter zu kommen, sondern daß eine durchgreifende Reform der Philosophie nothwendig angestrebt werden müsse.

Und solche Reformversuche machen sich auch allenthalben bemerkbar. Es steht mir nun keineswegs zu, über dieselben ein Urtheil zu fällen; aber eine Meinung zu äußern wird hoffentlich erlaubt sein. Ich bin nun nicht der Ansicht, daß „die große Arbeit der Geister während des langen Zeitraumes von sechzehn Jahrhunderten ganz unnütz für die gegenwärtige Zeit gewesen" sei, sowie ich aber andererseits auch nicht zugeben kann, daß die drei Jahrhunderte der neueren Philosophie bloß eine Reihe von Irrthümern zu Tage gefördert haben und deßhalb als verlorene Zeit und unnütze Geistesarbeit zu bezeichnen seien. Vielmehr scheint es mir, als ob die großen Entwicklungen, welche die Philosophie seit dem Beginne des Christenthums bis auf die Gegenwart herunter durchlaufen hat, sich als zwei ungleiche Hälften erweisen, die sich zu einander verhalten wie Position und Negation, wie Thesis und Antithesis. Und da ich überzeugt bin, daß beide in gewisser Weise be-

rechtigt und sogar nothwendig sind, um eine allseitig entsprechende, den Vorwurf der Einseitigkeit und Exclusivität vermeidende Philosophie zu begründen, so möchte ich unserer Zeit die Aufgabe zuweisen, durch eine kritische Würdigung aller bisherigen Systeme den bisher zu Tage geförderten Wahrheitsgehalt von den falschen Zuthaten zu sondern, um endlich einmal eine klare Einsicht darüber zu ermöglichen, was bereits geleistet und was noch zu leisten übrig ist. — In dieser meiner Ansicht finde ich mich bestärkt durch die Worte eines geistreichen Forschers (Conrad Hermann) der Gegenwart, welcher in einer seiner Abhandlungen schreibt: „Je thörichter das Verlangen nach einer Umkehr und einem Stillstande der Wissenschaft, um so weniger ist auch die eitle Selbstüberschätzung des von den Launen des Augenblicks als wahr Anerkannten gerechtfertigt; der echte Fortschritt entspringt nur aus einer Läuterung, nicht aus einer Verdrängung des historisch Gegebenen; das richtige Begreifen und Abschätzen des Letzteren nach seinem Werthe und Unwerthe ist daher die Vorbedingung alles gesicherten Weiterstrebens in die Zukunft.“

Hieraus ergibt sich von selbst, daß es nach meiner Ueberzeugung vor Allem auf eine sorgsame Pflege der Geschichte der Philosophie ankomme, und daß dem Studium derselben eine viel größere Bedeutung beigelegt werden müsse, als es bisher der Fall war. Daß hier noch Vieles zu thun sei, wird jeder Kundige einräumen. Und darum dürfte jeder Versuch, die Lehre eines bisher mehr oder weniger unbekannten Philosophen

zu allgemeiner Kenntniß zu bringen, einigermaßen verdienstlich sein.

Um jedoch der böswilligen Deutung vorzubeugen, als wollte ich mir mit diesen letzten Worten selbst ein Verdienst beilegen, muß ich noch erwähnen, wie ich auf den Philosophen Bovillus aufmerksam wurde. Ich thue dieses um so lieber, als ich dadurch Gelegenheit finde, in dankbarer Gesinnung eines Mannes zu gedenken, welcher viel zu früh für die Wissenschaft gestorben, und der trotz seiner ausgezeichneten Befähigung und seiner specifisch philosophischen Natur und trotz der großartigen Leistungen auf dem Gebiete der Litteratur im Leben nicht jene Anerkennung gefunden hat, die ihm von Rechtswegen gebührte. Man blickte vielmehr mit einer gewissen Mißgunst auf ihn hin, wie wir aus folgenden Worten, die er in der Vorrede zu einer seiner letzten und beßten Schriften niedergeschrieben, entnehmen können. So nämlich schreibt er: Der Verfasser „glaubt (eben) keine unberechtigte Forderung zu machen, wenn er verlangt, daß man jedem Autor seine Eigenthümlichkeit nachsehen müsse. Wer auf Aristoteles ungehalten ist, weil er nicht geschrieben wie Plato, der ist überhaupt nicht berechtigt und fähig zu urtheilen. Daß bei jedem Werk von Menschenhand etwas und vielleicht sogar viel zu wünschen übrig bleibt, muß man der menschlichen Schwäche zu Gute halten. Um gerade so zu sein, wie Jeder uns haben möchte, dürften wir eben gar nicht sein. Dieses Recht der Existenz, das Jeder unmittelbar von Gottes Gnaden besitzt, glaubt der Verfasser Allen und besonders denen gegenüber in Anspruch nehmen zu dürfen, die es ihm nicht verzeihen

können, daß er sich ein eigen Haus gebaut, statt wie die Herren Kritiker lebenslänglich zur Miethe wohnen zu wollen".

Der geehrte Leser wird hieraus bereits errathen haben, daß der selige Professor Dr. Martin Deutinger derjenige ist, von welchem der Impuls zu vorliegender Arbeit ausgegangen. Zwar hat er nicht persönlich auf mich eingewirkt (da ich nie die Ehre hatte, ihn auch nur zu sehen, geschweige denn in intimeren Beziehungen zu ihm zu stehen): wohl aber durch eben jene Schrift, aus deren Vorrede oben mitgetheilte Worte genommen sind, und die den Titel führt: „Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. Von Professor Dr. Martin Deutinger. Regensburg. Verlag von G. Joseph Manz. 1857", eine Schrift, von welcher Lorenz Kastner in seinem Nekrologe (Morgenblatt zur Bayerischen Zeitung. Nr. 271 vom 1. Okt. 1864) sagt: „Dieses Werk eröffnet die Reihe seiner reifsten und vollendetsten Arbeiten und enthält eine meisterhafte Darstellung der philosophischen Systeme seit Bako und Cartesius, eine kurze aber treffende Würdigung der drei größeren katholischen Philosophen Nikolaus von Cusa, Raymundus von Sabunde und Bovillus, endlich eine vertiefte und erweiterte Grundlegung der philosophischen Wissenschaften." Die kurze Darlegung der Hauptsätze der Bovill'schen Erkenntnißtheorie in diesem Buche war es, was den Wunsch in mir erregte, diesen Philosophen näher kennen zu lernen. Und zur Erfüllung dieses meines Wunsches bot mir die Güte des seligen Professors Deutinger selbst die Möglichkeit, indem er auf meine

briefliche Anfrage, wo Näheres und Genaueres über diesen Denker zu finden wäre, mir, einem ganz Unbekannten, aus seiner eigenen Bibliothek die Hauptschriften desselben zusandte „mit dem Wunsche, daß mir die übersendeten Bücher viel Freude und Nutzen bringen" möchten. Leider sollte mir der Genuß, den ich aus der Lectüre jener Schriften schöpfte, bald gestört werden, indem der Tod den Besitzer derselben dahinraffte und ich also die Bücher zurückzusenden genöthiget war. Aber die Freundlichkeit einer näheren Anverwandten des Seligen, welche, im Bewußtsein und in der Ueberzeugung, wie sehr dem Dahingeschiedenen an der immer größeren Verbreitung von Kenntnissen gelegen war, ganz in dessen Geiste handelnd mir die zurückgesendeten Bücher wieder zustellen ließ, eröffnete mir neuerdings die Möglichkeit, den geistreichen französischen Denker aus seinen eigenen Schriften näher kennen zu lernen. Hiefür sei der edlen Freifräulein K. v. Münich, kgl. Oberstentochter in München, der gebührende Dank öffentlich ausgesprochen.

Wenn ich nun über vorliegende Arbeit selbst etwas sagen soll, so ist es die Bemerkung, die mein innerstes Gefühl mir abnöthigt, daß ich mir keineswegs schmeicheln kann, allen Anforderungen, die man an ähnliche Schriften machen darf, genügt zu haben; vielmehr fühle ich nur zu gut die Unvollkommenheit und das Ungenügende der ganzen Arbeit. Zur Entschuldigung dieser Unvollkommenheit dürfte indeß der Umstand etwas beitragen, daß zu einer allseitig genügenden und allen Anforderungen entsprechenden Darstellung alle Vorarbeiten mangeln und daß es sich einstweilen nur darum handeln kann, durch

eine möglichst objectiv gehaltene Skizzirung der philosophischen Lehren des Bovillus die Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken und dadurch vielleicht zu bewirken, daß eine geübtere Kraft sich entschließe, eine würdigere und vollkommen entsprechende Darstellung der Bedeutung des Bovillus zu geben. Wenn dieses gelingen würde, könnte ich meinen Zweck als erreicht ansehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus will auch vorliegende Schrift beurtheilt sein. Sie kündigt sich nur an als den ersten Schritt zu einer Würdigung der Bovill'schen Speculation, welcher in der empirischen Erkenntniß derselben gelegen ist. Daß diese vorausgehen muß, bevor eine innere, philosophische Behandlungsweise möglich ist, versteht sich so sehr von selbst, daß es unnütz wäre, dieses erst beweisen zu wollen. Andererseits ist aber auch einleuchtend, daß gerade dieser zweite, oder kritische Theil von der größten Wichtigkeit wäre für eine richtige Beurtheilung und eine vollständige Würdigung der Leistungen des Bovillus, weßhalb man es als einen besonderen Mangel des vorliegenden Buches betrachten könnte, daß nur einige wenige Andeutungen, keine erschöpfenden Ausführungen nach dieser Seite hin gegeben wurden. Allein es kommen bei der Würdigung und Bestimmung des relativen Werthes oder Unwerthes eines einzelnen philosophischen Systems so viele Fragen in Betracht, und es werden so viele einzelne Untersuchungen hiezu nöthig, daß ich es für zweckdienlicher und entsprechender betrachten muß, die Lösung dieser Aufgabe in einer späteren, selbstständigen Arbeit zu versuchen, wenn anders die Aufnahme vorliegender objectiven Darstellung sich so gestaltet, daß

auf einiges Interesse an diesem Philosophen geschlossen werden kann, und wenn mir auch mein Beruf die nöthige Zeit und Muße für eine solche Beschäftigung gönnen wird.

Um die Stellung des Bovillus im Gesammtentwicklungsgange der Philosophie richtig zu bestimmen, wäre vor Allem zu untersuchen, in welchen Beziehungen er zu den Scholastikern und zu den Gegnern derselben stehe, welches Verhältniß er zu Nikolaus von Cusa und Raymundus von Sabunde einnehme, und wie sich die neuere Philosophie zu seinen Anschauungen verhalte. In letzterer Hinsicht wäre es von besonderem Interesse, sein Verhältniß zu Franz von Baader (wegen der mystischen Richtung und des berühmten Panentheismus) einerseits, zu Herbart und Hegel andererseits näher zu untersuchen. Mit diesen beiden letzteren zusammengehalten dürfte sich Bovillus eines nicht unbedeutenden Vortheiles zu erfreuen haben hinsichtlich eines Princips der Methode, das das einseitige Verfahren beider ausschließt und die berechtigten Momente beider zusammenzuschließen scheint. —

Was endlich die Form vorliegender Abhandlung betrifft, so habe ich mich bestrebt, so viel es möglich war, den Bovillus selbst reden zu lassen und größtentheils mit seinen eigenen Worten seine Gedanken wiederzugeben. Hiedurch glaubte ich einerseits den Vortheil zu gewinnen, in den Anmerkungen nicht fortwährend die lateinischen Texte geben zu müssen, und dadurch also Raum ersparen zu können, andererseits aber schien mir dieses Verfahren auch darum nothwendig, um auch bezüglich der Form

ein möglichst objectives Bild der ganzen Art und Weise Bovill'scher Speculation zu geben.

Nach meiner Ueberzeugung hat nämlich Sigwart in seiner Geschichte der Philosophie (I. Bd. S. 17) eine billige und allgemein anzuerkennende Forderung gestellt, wenn er schreibt: „Der Geschichtschreiber (der Philosophie) soll sich einer besonderen Schulterminologie enthalten. Vielmehr könnte man von ihm fordern, daß er bei der Darstellung jedes philosophischen Systems sich auch der Sprache und Terminologie desselben bediene; denn diese gehören mehr oder minder der geistigen Individualität an".

Nicht bloß die Individualität, sondern auch die Nationalität scheint sich im Style eines Schriftstellers mehr oder minder auszusprechen. Wenigstens bei Bovillus wird man unverkennbar jene Breite und Weitschweifigkeit finden, die fast allen französischen Schriften anhängt. Diesem Umstande wolle man es darum auch zuschreiben, daß vorliegende Darstellung oft jener gedrungenen Kürze und vollkommenen Abrundung entbehrt, welche wünschenswerth erscheinen möchte.

Und so möge sich denn diese kleine Schrift in aller Bescheidenheit Jenen vorstellen, welche unparteiisch genug sind, das Gute und Wahre, wo es sich auch finden mag, anzuerkennen, entsprechend dem Worte: Prüfet Alles, das Beßte behaltet!

Würzburg, im Sommer 1865.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

II. Theologie. 107 — 137

III. Kosmologie. 138 — 175

Erklärung der Abkürzungen in den Citaten.

G. = Liber de generatione.
I. = Liber de intellectu.
N. = Liber de nihilo.
Op. = Ars oppositorum.
Ph. = Elementorum physicorum libri decem.
Qu. = Quaestiones theologicae, libri septem.
S. = Liber de sensu.
Sa. = Liber de sapiente.
Th. = Conclusiones theologicae, libri decem.

Andere seltener citirte Schriften sind ohnehin in vollständigem Titel angeführt.

Errata.

S. 15 Zeile 5 von unten statt Bibliographie lies: Biographie.
„ 19 „ 12 „ „ „ crebro lies: cribro.
„ 32 „ 11 „ „ „ sacre lies: sacrae Theologiae.

Einleitung.

Es ist eine durch alle Erfahrung bestätigte Wahrheit, daß Nichts unter der Sonne mit Einem Schlage seine vollkommenste und ausgebildetste Form erlangt, daß vielmehr Alles, was außer und neben dem absolut vollkommenen ewigen höchsten Wesen existirt, erst allmählig und im Laufe der Zeit zu seiner höchstmöglichen Ausbildung sich emporringen muß. Selbst die Erde ist, wie die größten neueren Naturforscher behaupten, nicht auf einmal und sogleich vollkommen ausgestattet in's Dasein getreten, sondern hat eine Reihe von Processen und Entwickelungen durchlaufen, ehe sie jene Gestalt annehmen konnte, in welcher sie uns gegenwärtig erscheint. Und wenn wir irgend ein beliebiges lebendes Wesen betrachten, so sehen wir, daß es anfänglich zwar das ganze ihm wesentliche Sein hat, daß es aber noch nicht jene Vollkommenheit, jene Kraft, jene Ausbildung besitzt, in welcher wir ältere Wesen derselben Gattung erblicken. Es hat die Anlage, die Potenz in sich, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen, und indem diese Potenzen sich ausbilden zu Actualitäten, geht an dem Dinge eine Veränderung vor, die wir als dessen Geschichte bezeichnen.

Demnach ist die Geschichte eines Wesens nichts anderes als der Inbegriff dessen, was an demselben vorgeht oder geschieht. Nun sind aber die Wesen entweder natürliche (physische) oder

geistige oder physisch-psychische, weßhalb man die Geschichte[1]) überhaupt bezeichnen kann als den Proceß der zeitlichen Entwickelung der Natur und des Geistes. Selbstverständlich können wir uns aber die Entwickelung, den Uebergang der Kräfte aus ihrer Potenzialität in die Actualität, nicht anders denken als durch Ursachen und Gesetze bestimmt, so daß wir, um den Begriff der Geschichte vollständig zu bestimmen, sagen müssen, sie ist der Inbegriff der unter dem Einflusse von Ursachen und Gesetzen in der Zeit gewordenen Veränderungen der Natur- und Geisteswelt.

Es braucht nun wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, daß die Gesetze und Ursachen dieser Entwickelung nicht bei allen Wesen die nämlichen sind, sondern andere auf dem Gebiete der Natur und andere auf dem Gebiete des Geistes. Während nämlich dort überall das Gesetz strenger Nothwendigkeit herrscht, tritt uns hier auch ein Vermögen entgegen, welches, der Nothwendigkeit nicht unterworfen, nach Willkühr sich bethätigen kann, nämlich die Freiheit. Doch ist die Freiheit, die dem geschöpflichen Geiste zukommt, keine absolute, indem er nicht schlechthin und nicht absolut unbeschränkt sich dieses oder jenes Ziel vorsetzen, niemals in ungebändigter Kraft über sich selber hinausspringen kann. Das Ziel und die Bestimmung ist ihm vielmehr von seinem Schöpfer gegeben, und da er dieses Ziel nicht zu ändern vermag, so steht er in dieser Hinsicht unter dem Gesetze der Nothwendigkeit oder der Unfreiheit. Auch die Kräfte zur Erreichung des Zieles kann er sich nicht selbst beliebig aneignen, auch sie sind ihm gegeben, auch hierin ist er also nicht frei. Worin er frei ist, das ist nur der Gebrauch oder Mißbrauch der ihm angebornen oder anerschaffenen Kräfte, und zwar ist er hierin eben so frei, als er unfrei ist, dieselben zu überschreiten.

„Das Product[2]) der Freiheits**bethätigung** ist entweder ein äußeres oder inneres, That oder Gedanke, demnach ist die Menschengeschichte entweder Thatengeschichte oder Geschichte der verschiedenen

---

[1]) Im objektivem Sinne genommen.

[2]) **Brandis**, Von dem Begriffe d. Gesch. d. Philos. Copenhagen 1815. S. 4.

Functionen und Anwendungen des Denkvermögens, Geschichte der Wissenschaften."

Die Gesetze und leitenden Factoren der Geschichte überhaupt sind also, wie aus dem Obigen erhellt, Nothwendigkeit und Freiheit. Auch in der Geschichte der Wissenschaften müssen diese nämlichen Gesetze herrschen und sich nachweisen lassen. Und dieß ist auch der Fall. Es ist nämlich dem menschlichen Geiste ein natürlicher Trieb nach Erkenntniß eingepflanzt, der Trieb, dasjenige, was in und außer ihm ist, sich zum Bewußtsein zu bringen. Und zwar begnügt er sich nicht mit bloß empirischer Wahrnehmung und Anschauung, sondern er fühlt in sich zugleich auch das unabweisbare Bedürfniß, den Grund und die Ursache der wahrgenommenen Erscheinungen zu begreifen und aufzusuchen. Und da dieses Bedürfniß der Erforschung des Grundes allen Menschen eigenthümlich ist, so muß es als in der Natur des Menschen selbst begründet, als mit der Menschheit auf's innigste verwachsen und als ihr nothwendig bezeichnet werden [1]). Und da zu erwarten steht, daß die ersten derartigen Untersuchungen nicht sogleich die letzten und höchsten Gründe alles Daseienden finden, da vielmehr, der Natur des menschlichen Geistes nach, vorerst nur der zunächst liegende Grund einer coordinirten Wesenreihe erkannt zu werden pflegt, so bleibt das metaphysische Bedürfniß unbefriedigt, bis durch alle Mittelstufen hindurch jener absolute Grund und jene letzte Ursache, welche keine andere über sich hat, erkannt und begriffen ist. Wenn nun die Wissenschaft und Erkenntniß der letzten Gründe aller Dinge und der höchsten Ursache alles Seienden mit dem Namen „Philosophie" bezeichnet wird, so folgt aus dem bisher Bemerkten mit Nothwendigkeit, daß die Philosophie eine nothwendige Frucht des menschlichen Geistes sei, und zwar die edelste, die erhabenste und die höchste aller Früchte des menschlichen Erkenntnißvermögens. Zugleich folgt aber auch, daß sie als die letztgeborene Tochter des

[1]) Die Freiheit aber besteht darin, daß es dem menschl. Geiste ganz und gar überlassen bleibt, wo er die höchsten Principe suchen will, sowie auch die Art und Weise, wie er dieselben erforscht.

Geistes zu gelten habe, daß sie unter allen Wissenschaften zuletzt [1]) entstehen mußte, indem alle anderen ursprünglich nur Vorbereitungen und Vorstufen zu derselben waren [2]).

Die Philosophie ist also eine aus der Entwicklung der Wissenschaft überhaupt hervorgegangene und also eine in der Zeit allmählig entstandene Wissenschaft. Sie ist auf dem Wege der zeitlichen Entwickelung entstanden und wird sich ebendarum auf dem nämlichen Wege auch fortentwickeln müssen.

Die Entwickelung der Philosophie nun ist von verschiedenen Einflüssen bedingt, von inneren und äußeren, welche hier zu erörtern nicht der Ort ist. Ich verweise hier einfach auf die größeren Werke über Geschichte der Philosophie, wo dieselben genauer besprochen werden (z. B. Brandis, Sigwart, Zeller u. s. w.). Nur so viel sei erwähnt, daß die Philosophie nur ein Glied der Entwickelung des Geistes überhaupt, ihre Geschichte somit nur ein Glied des weiteren und größeren wissenschaftlichen Ganzen der Geschichte bildet, welches allen anderen Zweigen der Cultur- und Völkergeschichte coordinirt zur Seite steht. Denn Niemand wird dem Satze Conrad Hermanns [3]) widersprechen können: „im Verlaufe der Weltgeschichte überhaupt ist auch die Philosophie immer ein bestimmter und nicht der allerunwichtigste Factor gewesen.“ Darum ist die Entwicklung der Philosophie oder ihre Geschichte nothwendig auch mitbedingt durch die gesammte Culturentwicklung, so daß die Veränderung der Systeme keineswegs — wie so viele Gegner philosophischer Forschung zu thun belieben — der Philosophie zum Vorwurf gemacht werden kann, ohne zugleich die ganze Geschichtsentwicklung mit demselben Vorwurf der Veränderlichkeit und Unbeständigkeit zu bemakeln.

---

[1]) Nämlich als begrifflich bestimmte Wissenschaft.

[2]) Dieser Punkt findet sich geistreich durchgeführt bei Lasaulx, Phil. d. Gesch., u. Philos. d. schönen Künste.

[3]) Das Verhältniß d. Phil. zur Gesch. d. Phil. S. 9.

Der Vorwurf, den man der Philosophie wegen des großen Wechsels ihrer Systeme zu machen gewohnt ist, geht nur hervor aus dem Mangel an Verständniß ihrer ganzen Entwicklung, ein Mangel an Einsicht, der sich in der nicht ganz selten laut werdenden Beschuldigung ausspricht, daß die Geschichte der Philosophie nichts anderes sei, als eine Geschichte der menschlichen Irrthümer[1]). Man kann zwar nicht in Abrede stellen, daß der Bezeichnung der Geschichte der Philosophie als einer Reihe von Systemen, deren „jedes nur als ein mehr oder minder verfehlter Versuch, die Wahrheit des Seins in der Form des Denkens zu finden" erscheint[2]), eine Wahrheit zukommt. Nur muß man nicht meinen, daß damit das ganze Wesen derselben richtig erfaßt und begriffen ist. Unbegreiflich müßte es sonst erscheinen, wie doch jedes System, das wirklich in dem Entwicklungsgang der Philosophie von Bedeutung war, so bedeutenden Anklang finden und zu solcher Geltung gelangen konnte, wie es der Fall war, da doch Niemand dem reinen Irrthume seine Zustimmung geben kann. Schon dieser Eine Punkt muß uns den Gedanken nahe legen, daß in jedem System neben den vielleicht zahlreichen Irrthümern auch ein tiefer Wahrheitsgehalt enthalten sein muß, der allein es war, was ihm Anhang zu verschaffen vermochte. Da aber kein System die reine und volle Wahrheit enthielt, so fühlte sich der menschliche Geist mit keinem derselben vollkommen zufrieden, sondern er suchte die bisher gefundenen Wahrheitstheile zu bewahren, den Irrthum zu überwinden und der ganzen Wahrheit immer näher zu kommen. Und gerade dieses Suchen nach reiner und ungetrübter Wahrheit ist mit ein Hauptgrund der fortschreitenden Entwicklung der Philosophie. Deßhalb ist die Geschichte der Philosophie vielmehr mit größerem Rechte und mit mehr Wahrheit zu bezeichnen als „eine in stetigem Fortschritte zu immer höheren Resultaten des Wissens aufwärts ziehende Bahn der Entwicklung".

---

1) Vgl. z. B. B. Vollgraff, Anthropognosie, S. 239.

2) Hermann, das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte der Philosophie. S. 6—7.

Und wenn man auch der hie und da anzutreffenden Anschauung, als seien die einzelnen Systeme in continuirlichem Fortschritte mit logischer Nothwendigkeit so aufeinander gefolgt, wie aus einer Prämisse die Conclusion, nicht zustimmen kann, wenn man vielmehr zugeben muß, daß mitunter ein System im Verhältniß zu dem der Zeit nach ihm unmittelbar vorangehenden ein Rückschritt sei: so kann man andererseits doch auch nicht leugnen, daß sich durch alle einzelnen Perioden eine Einheit, so zu sagen ein mittlerer Kamm, hindurch zieht, woran sich alle Systeme als Verzweigungen anschließen. Man hat darum auch die Geschichte der Philosophie schon bezeichnet [1]) als „ein weites Gebirg von einzelnen Zügen, die nur in einer mittleren Hauptkette den Punkt ihrer Vereinigung zu einem Ganzen finden". — Es möge gestattet sein, über den Zusammenhang der philosophischen Systeme eine Stelle des seligen Ernst von Lasaulx anzuführen, die sich Mancher zu Gemüthe führen dürfte. Er schreibt [2]) nämlich: „Es wäre, wie ich glaube, gar nicht schwer und jedenfalls eine sehr dankbare Aufgabe, zu zeigen, daß gerade über die höchsten Probleme des Lebens, über alle jene Fragen, welche von jeher edlere Gemüther am tiefsten ergriffen und am liebsten beschäftigt haben, ... zwischen allen großen Philosophen aller Zeiten und Völker eine viel größere Uebereinstimmung herrscht, als diejenigen ahnen, welche, statt eine falsche Philosophie durch eine wahre zu widerlegen, in dem seltsamen Wahne stehen, sie hätten dann die wahre, wenn sie gar keine haben."

Es würde nicht schwer halten, den Zusammenhang und zugleich auch den Fortschritt der philosophischen Entwicklung nachzuweisen, wenn hier der Ort dazu wäre. Nur auf den Zusammenhang der scheinbar am weitesten von einander abstehenden Perioden, nämlich der alten und der christlichen, erlaube ich mir zu erinnern, und hierüber die Worte eines der competentesten Forscher der Gegenwart

---

[1]) C. Hermann, Zwölf Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Leipzig 1863. S. 97.

[2]) Ueber die theol. Grundlage aller philos. Systeme S. 24.

anzuführen[1]), welcher sagt: „Das, womit die alte Welt endigt, das Bewußtsein der Jenseitigkeit Gottes, oder genauer, des wesentlichen Unterschiedes von Geist und Natur, bildet den Ausgangspunkt der christlichen, das womit die alte Philosophie endigt, die Zurückziehung des Denkens auf sich selbst, in Cartesius den Ausgangspunkt der neueren".

Da möchte nun Jemand fragen, wenn die Geschichte der Philosophie eine einheitliche Entwicklung, ein großes Ganzes darstellt, woher kommen denn dann die verschiedenen Perioden und Epochen? Es hat nicht an Solchen[2]) gefehlt, welche die Abtheilung der Geschichte der Philosophie in verschiedene Abschnitte nur aus einem subjectiven Grund und Zweck — um die lange Reihe von Begebenheiten und Systemen um so leichter und bequemer überschauen zu können — ableiteten. Allein daß eine solche Auffassung geradezu lächerlich ist und absurd, liegt auf der Hand. Vielmehr ist der Grund dieser Abtheilung ein objectiver. Die Geschichte selbst nämlich zeigt gewisse Entwicklungsknoten, welche auch vom Geschichtschreiber berücksichtigt werden müssen. Diese Punkte sind die im Allgemeinen oder im Besonderen bedeutsamen Momente in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, d. h. jene Momente, in welchen ein neues, den Charakter und die Entwicklung der Philosophie bestimmendes Element in die Geschichte derselben eingetreten ist und darin fortgewirkt hat[3]). „Daß aber wirklich — schreibt Zeller[4]) — solche objective Unterschiede vorhanden sind, liegt am Tage. Es ist doch Thatsache, daß nicht bloß verschiedene Individuen, sondern auch verschiedene Zeiten einen verschiedenen Charakter haben, daß sich die Geschichte längere oder kürzere Zeit in einer bestimmten Richtung bewegt, dann umwendet und einen anderen Weg einschlägt." Je nach dem verschiedenen Charakter der Zeit muß sich aber auch der Charakter der Philosophie ändern. Und

---

[1]) Zeller, die Philosophie der Griechen I. Band S. 20—21.

[2]) Vgl. H. Ritter, Gesch. d. Philos. 2. Ausg. 1. Bd. Vorrede S. XIII.

[3]) Sigwart, Gesch. d. Phil. I. Bd. S. 14.

[4]) Phil. d. Griechen. I. Bd. S. 29.

dieß ist der Punkt, der uns unserm eigentlichen Gegenstande näher bringt, und uns den Verfall einzelner Entwicklungsperioden der Philosophie — keineswegs aber der Philosophie selbst — begreifen lehrt.

Ich kann mich selbstredend hier nicht darauf einlassen, die einzelnen Perioden der gesammten Geschichte der Philosophie in ihrer Entwicklung und in ihrem Verfalle zu beschreiben, sondern ich muß mich darauf beschränken, einige Winke über den Verfall jener großen Periode der Philosophie zu geben, welche dem Auftreten unseres Philosophen vorausgeht, nämlich über den Verfall der Scholastik.

Diesen Verfall der Scholastik schildert uns der spanische Philosoph Jakob Balmes [1]) kurz, aber, wie mir scheint, richtig in folgenden Worten: „In demselben Maße, als Europa in der socialen Organisation fortschritt, zeigten sich neue intellectuelle Bestrebungen, indem sich in verschiedener Hinsicht ein mächtiger Geist der Opposition gegen die Philosophie des Aristoteles, welche damals ausschließlich in den Schulen herrschte, geltend machte. Der Fall von Constantinopel brachte nach Europa einige vertriebene Gelehrte und mit ihnen die Lehre des Plato und anderer Alten. So verbreitete sich mehr und mehr der Geist der philosophischen Neuerung, besonders da ihm die Disputirsucht, welche den Griechen eigenthümlich ist, zu Hilfe kam. Wenn diese auch für den wahren Fortschritt wenig ersprießlich war, so diente sie doch als mächtiger Sturmbock gegen die peripatetischen Schulen.“ Und zwar fiel „diese wachsende Bewegung der antischolastischen Opposition zusammen mit dem Mißbrauch, sich in den Schulen eitlen Streitfragen hinzugeben (und dadurch ward sie gewissermaßen gerechtfertigt), so daß die Reaction, welche schon durch sich selbst so stark war, mehr und mehr provocirt war durch das Uebermaß des Mißbrauchs“ [2]).

Uebrigens darf man diesen Mißbrauch nicht ungerecht beurtheilen, vielmehr müssen wir mit dem hier gewiß unverdächtigen

---

[1]) Gesch. d. Phil .S. 110.

[2]) Balmes a. a. O.

Schwegler gestehen, „daß selbst die Mißgestalt und die Schattenseite der Scholastik, die vielen absurden Quästionen, auf welche die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen unnöthigen und zufälligen Distinctionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten, aus einem vernünftigen Princip, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste abgeleitet werden müssen" [1]).

Sollte man indeß zweifeln, ob wahrer „Lichtdurst" und wirklicher „Forschungsgeist" diese Ausartung und diesen Mißbrauch zu erklären vermögen, so möchte ich an die wohl zu beachtenden Worte eines der geistvollsten und speculativsten Theologen der Gegenwart erinnern, welcher schreibt [2]): „Es ist nichts leichter als einzusehen, die Scholastik habe sich auf der Höhe, die sie um die Mitte des 13. Jahrhunderts erstiegen, nicht lange erhalten können. Es fordert ja nicht nur die Construction, sondern auch schon die Erhaltung eines theologischen Systems der bezeichneten Art (nämlich des Thomas und Duns Scotus) einen Umfang von Kenntnissen und eine Kraft des Geistes, wie sie wenigen Menschen zu Gebote stehen. Man überblicke die Systeme der angeführten Männer, dieselben sind so großartig, und zugleich so wohl gebaut, zum Theil auch — namentlich gilt dieß von Thomas und Bonaventura — so schön gestaltet, daß man nicht anders kann als überzeugt sein, deren Träger gehören zu jenen seltenen Menschen, deren jedes Jahrhundert nur etliche hervorzubringen pflegt, und demgemäß darf man kaum erwarten, daß sich sobald wieder Geister finden werden, die im Stande seien, das System als ausgebildetes auch nur zu tragen und zusammenzuhalten. Nach großen schaffenden Geistern pflegen Lerner, sogenannte Anhänger eines Systems, zu kommen; unter den Händen solcher Leute aber [3]), die in der Regel eben so

[1]) Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. Stuttgart 1861. S. 104.

[2]) Mattes, im Freib. Kirchenlexicon s. v. Scholastik, 9. Bd. S. 723.

[3]) Dieß scheint zwar wenig zu stimmen zu „Lichtdurst und Forschungsgeist," gleichwohl aber ist es der Fall. Solche Leute wollen eben das ausgebildete großartige System in ihrer Weise und nach Maßgabe ihrer Kraft benutzen und

eingebildet als geistlos und beschränkt sind, erstirbt der Geist, erstarren seine Formen, wird das wissenschaftliche System zur Mumie."

Dieß ist die richtigste und entsprechendste Erklärung des Verfalls der Scholastik, welche auf solche Weise offenbar der Geringschätzung anheimfallen mußte. Diese aber wurde noch erhöht durch die unleugbare Thatsache, daß die Scholastik selbst auch die Mathematik und die Naturwissenschaften geringschätzig behandelte und vernachläßigte, und auf Schönheit der sprachlichen Form keine Rücksicht nahm, worauf doch zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts besonderes Gewicht gelegt wurde. Mit Recht bemerkt darum Balmes wiederum: „Die Liebe zur Literatur und den schönen Künsten entstand wiederum und wurde bis zu einem zuweilen selbst lächerlichen Exceß getrieben, und der Geschmack an der Mathematik und den Beobachtungswissenschaften trat überall hervor. Hieraus folgte, daß die aristotelische Philosophie lebhaft bekämpft wurde, nicht bloß von denjenigen, welche einen der Religion und den Sitten verderblichen Weg einschlagen wollten, sondern auch von denjenigen, welche aufrichtig die Erhaltung der gesunden Ideen, in Verbindung mit den wissenschaftlichen und literarischen Fortschritten wünschten." [1])

Ich habe nicht nöthig, alle Streiter und Kämpfer gegen die absolute Herrschaft einer entarteten Scholastik anzuführen, aber an Einen möchte ich erinnern, der besonders in Frankreich den Kampf gegen Aristoteles führte, um daran den Wunsch anzuknüpfen, es möchte sich Jemand finden, der eine ausführliche Geschichte dieses Mannes, seiner Schicksale und seiner wissenschaftlichen, wenn auch vielleicht nur negativen, Bedeutung gäbe, aus welcher manche Lichtstrahlen über jene Periode sich verbreiten und manches Dunkel

---

ausgestalten, und gerade dadurch werden die erhabenen Geisteswerke fratzenhaft entstellt und dem Lächerlichen entgegengeführt, und so bewährt sich: Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt.

1) Balmes, a. a. O. S. 111.

aufhellen könnten. Es ist dieß Petrus Ramus [1]), dessen überstürzendes und excentrisches Vorgehen keineswegs gebilligt und entschuldigt werden kann, sowie ich hier überhaupt nicht darauf eingehen kann, zu untersuchen, in wie weit die Opposition gegen die Scholastik gerechtfertigt werden könne, und in wie weit sie die rechten Schranken überschritten habe.

Aber könnte Jemand fragen, wozu wird denn hier in einer Einleitung zur Darstellung der Philosophie des Bovillus an diese Kämpfe und literarischen Streitigkeiten erinnert? soll vielleicht dadurch das Auftreten des Bovillus gerechtfertigt werden? soll vielleicht in den folgenden Blättern eine Persönlichkeit, die in diesen Kampf freudig einstimmte, vorgeführt und ein Beitrag zur Geschichte jenes Fanatismus geliefert werden, der Alles, was von der Kirche und ihren Instituten ausging, der Vernichtung anheimzugeben wünschte? Die Antwort auf die erste Frage ist nicht schwer zu finden. Einfach darum nämlich mußte ich an diese Kämpfe erinnern, weil die Lebensperiode des Bovillus in die Zeit vom Schlusse des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts fällt, so daß seine Stellung im wissenschaftlichen Leben nicht anders bestimmt werden kann als mit Hinweisung auf den Geist der Wissenschaft damaliger Zeit. — Was aber die andere Frage betrifft, so braucht man sich weder vor den Waffen nnd dem Anstürmen des Bovillus gegen die Scholastik zu fürchten, noch auf der anderen Seite sich Hoffnung zu machen, einen Genossen zu haben, der um jeden Preis die bisherigen Leistungen vor allen berechtigten Einflüssen seiner Zeit bewahren und abschließen wollte. Die letzte Frage aber muß ich entschieden bejahen, aber nicht in dem Sinne, als ob Bovillus selbst zu jenen fanatischen Gegnern gegen alles Kirchliche gehörte, sondern vielmehr in dem Sinne, daß eben dieser Oppositionsgeist die Ursache davon geworden ist,

---

[1]) Vergleiche: Siloah, Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche. Von Dr. Mart. Deutinger u. Dr. Max Huttler. Erster Jahrgang. I. Bd. S. 314 f. u. 337 f.

daß ein Denker von der wissenschaftlichen Bedeutung des Bovillus ganz in Vergessenheit gerathen konnte.

Ich muß nämlich, um nicht ungerecht zu sein, noch bemerken, daß es auch nach dem Verfall der Scholastik immerhin noch einzelne hervorragende Denker gab, welche auf kirchlichem Boden stehend eine Weiterbildung der scholastischen Wissenschaft in dieser oder jener Weise anstrebten, und obgleich sie den großen Scholastikern selbst keineswegs gleichgestellt werden können, dennoch einen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntniß herbeiführten oder herbeiführen hätten können und sollen. Aber der erwähnte Oppositionsgeist der damaligen Zeit ließ ihre Versuche nicht zur Geltung kommen, und so konnten sie nichts beitragen, um die auseinandergegangenen Elemente wieder zu vereinigen. Ich will indeß hier einen Anderen reden lassen, dem man größere Competenz in diesen Dingen beilegen muß, nämlich den leider viel zu früh für die Wissenschaft verstorbenen Professor Deutinger, welcher sich folgendermassen [1]) ausspricht:

„Unmittelbar nach der Scholastik ist im Anfange des 15. Jahrhunderts auf dem Boden der katholischen Kirche eine tiefsinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche, von der Autorität und Freiheit ausgehend, und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntniß berücksichtigend, auf dem beßten Wege war, eine Philosophie zu begründen, welche mit der Religion und mit der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genügte."

„Die bald darauf hervorbrechende negative und revolutionäre Bewegung auf kirchlichem und politischem Gebiete hat jedoch die ruhige gleichmäßige Ausbildung des positiven Wissens gehemmt. Allerdings war dieses Hinderniß und die daraus hervorgehende, gegen alle historische Offenbarung und kirchliche Autorität pro-

---

[1]) Deutinger, „das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft." Regensburg, Manz 1857. S. 398—400.

testirende Bewegung auch wieder das Mittel zur vollständigen Erkenntniß der Unzureichenheit jedes rein subjectiven Erkenntnißprincips. Es mußten alle unrichtigen Pfade erschöpft werden, damit der Vernunft keine Aussicht mehr bliebe, auf einem andern als dem allein richtigen Wege zu einem günstigen Resultate zu gelangen. Wenn alle irrigen Voraussetzungen sich als unausführbar erwiesen, jede Möglichkeit, auf diesem Wege zur Wahrheit zu gelangen, abgeschnitten ist, dann ist die Nothwendigkeit des richtigen Weges auch von Seite der Negation vorbereitet. Durch das Hervorbrechen des einseitig reformatorischen Bestrebens war die Wissenschaft in ihrer positiven Entwicklung gehemmt und mußte sofort alle negativen Möglichkeiten durchlaufen, um durch die Negation wieder zur Position zurückgeführt zu werden. Durch sie und die nun folgende Polemik wurden jene tiefsinnigen speculativen Systeme des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts, die Systeme eines Cusa, Raymundus und Bovillus in Vergessenheit gebracht."

„In der Opposition gegen die Kirche wurde die Opposition gegen den Glauben und die Religion überhaupt geweckt und großgezogen und das Aeltere in den Hintergrund gedrängt. Man vergaß selbst an diejenigen wenigstens einfach zu erinnern, denen die neuere Speculation vielfach die geistige Tiefe ihrer Anschauung verdankte. Man berief sich auf Giordano Bruno, aber nicht auf Cusa, dem Bruno das Gute, was an ihm ist, beinahe einzig und allein verdankte. Man wollte eben nur die Opposition, aber nicht mehr die zuvor bestehende Position. Durch die gänzlich veränderte Richtung des Denkens wurde die Aufmerksamkeit von jenen Anhängern positiv christlicher Speculation abgelenkt. Erst in neuerer Zeit hat man die damals im Sturme der Zeit verschütteten Schätze wieder hervorgegraben."

Dieses Letztere gilt zwar von Nicolaus von Cusa und von Raymundus von Sabunde, denen bereits namhafte Forscher ihre Aufmerksamkeit und aufopfernde Thätigkeit gewidmet haben, obgleich man noch kaum sagen kann, daß ihre Bedeutung vollständig gewürdiget sei. Was aber den Bovillus betrifft, so weiß man von ihm noch kaum mehr als den Namen und einige wenige Andeu-

tungen, welche zuerst der Geschichtschreiber der Philosophie, Ritter, und nach ihm, mehr das Wesen seiner Lehre durchdringend, Deutinger gegeben haben. Und doch ist gerade Bovillus von der größten Wichtigkeit, namentlich für die Ausbildung der Erkenntnißlehre und einer wissenschaftlichen Methode. Ich glaubte darum ein einigermaßen verdienstvolles, oder wenigstens nicht ganz undankbares und unnützes Unternehmen zu beginnen, als ich mich, angelockt und aufgefordert durch den Genuß, den ich dem Studium der Schriften dieses geistreichen Mannes verdankte, entschloß, eine systematische Zusammenstellung seiner in verschiedenen einzelnen Abhandlungen zerstreuten philosophischen Anschauungen zu versuchen.

Bevor ich jedoch eine Darstellung seiner Lehre gebe, wird es, glaube ich, erwünscht sein, Etwas von seinem Leben und seinen Schriften zu vernehmen, weßwegen ich kurz dasjenige berichten will, was ich hierüber finden konnte.

I. Abschnitt.

Leben und Schriften des Bovillus.

Schlagen wir jene literarhistorischen Werke auf, zu denen der Geschichtschreiber dieser Periode seine Zuflucht nehmen muß, so unternehmen wir ein sehr undankbares und nutzloses Beginnen. Die meisten und größten enthalten nicht einmal den Namen des Bovillus, andere geben uns zwar den Namen und vielleicht auch den Titel der einen oder anderen von ihm verfaßten Schrift, aber keine weiteren Aufschlüsse über seine Geburt und seinen Tod, sie melden uns nichts über seine Jugend- und Mannesjahre, sie lassen uns im Ungewissen über die wissenschaftliche Thätigkeit desselben, und von dem Ansehen, in welchem er bei seinen Zeitgenossen stand, wird nicht die geringste Erwähnung gethan. Somit sind wir zumeist auf seine eigenen Schriften und vor Allem auf seine uns erhaltenen und zugänglichen Briefe angewiesen, um seine Lebensschicksale zu erfahren, und nur hie und da finden wir einige ergänzende Bemerkungen, die wir verwerthen können. In Kürze referirt über ihn die „Bibliographie universelle", Tom. V. p. 288 seq., gibt aber ohne Angabe der Quellen nur einen Auszug aus der Biographie bei Niceron, weßhalb ich auch nicht unbedingt derselben folgen zu dürfen, sondern selbstständig, so weit es mir möglich ist, die Untersuchung führen zu müssen glaube.

Der Name unseres Philosophen wird verschieden angegeben. Er heißt Bouelles, Bouilles, auch Bovelles oder Bovilles, mit dem Taufnamen Charles. Er selbst nennt sich in seinen Schriften, der Mode seiner Zeit folgend, immer mit dem lateinischen Namen: Carolus Bovillus. Fragen wir nun, wer sein Vater und seine Mutter gewesen[1]), in welchen Verhältnissen er gelebt, wo und von wem er seinen ersten Jugendunterricht erhalten hat, so sind dieß lauter Fragen, deren Beantwortung uns unmöglich ist. In fast gleicher Verlegenheit befinden wir uns, wenn wir den Ort und die Zeit seiner Geburt bestimmen sollen. Doch hiefür haben wir Andeutungen. Schon das Gelehrten-Lexicon von Jöcher nämlich sagt, er sei aus Vermandois gewesen, und in einer späteren Ausgabe desselben Werkes wird sogar noch beigefügt, er stamme aus Sancourt in Vermandois. Dieses bestätigt uns auch Natalis Alexander[2]), welcher unter den Theologen des 16. Jahrhunderts auch aufführt unseren „Carolus Bovillus, Veromanduus", und Louis Morer[3]) sagt, Bovillus sei geboren „à Soyecourt au diocèse d'Amiens". Dasselbe Dictionnaire sagt in einer früheren Ausgabe[4]), er lebte gegen das Jahr 1520; in der obigen späteren Ausgabe heißt es: er lebte noch 1547. Bovillus selbst bezeichnet sich in den Dedicationen seiner Schriften und in den Briefen als „Samarobrinus" und in den 10 Büchern der „elementorum physicorum" als „Veromanduus Samarobrinus". Daraus ersehen wir, daß er in der ehemaligen Gallia Belgica, wo ja die Völkerschaft der Veromandui wohnte, geboren wurde. Das näher bestimmende Beiwort „Samarobrinus" aber ist offenbar zu nehmen

---

[1]) Bezüglich seiner Abstammung sehen wir bei Niceron nur, daß unser Philosoph abstammte aus der vornehmen Familie der Edlen des Bouelles, die im ganzen Lande bekannt waren. Die Namen seiner Eltern sind aber nirgends angegeben.

[2]) Hist. eccl. Tom. XVII. p. 392.

[3]) Le grand dictionnaire historique etc. vom Jahre 1759, Tom. II. p. 130.

[4]) Vom Jahre 1740, welche Ausgabe sich in der Schloßbibliothek in Haidenburg befindet.

als ein Bewohner von Samarobriva, einer Stadt an der Samana, der heutigen Somme; und ein Blick auf die Charte des alten Gallien zeigt, daß dieses Samarobriva die Hauptstadt der „Ambiani" war, welches, wie ein Vergleich mit der Charte des heutigen Frankreich lehrt, das jetzige Amiens ist. Ist er nun aus Amiens, der Hauptstadt der Ambianer geboren? oder ist er ein Veromanduer? und wie kann sich Bovillus beide Bezeichnungen zugleich geben? So viel ist gewiß, daß die Veromanduer und Ambianer einst Nachbarvölker waren. Möglich ist, daß deren Gebiet einst vereinigt und vorherrschend Veromanduisch genannt wurde. Doch sei dem, wie ihm wolle, aus folgendem Umstande können wir vielleicht Klarheit gewinnen. Er sagt nämlich in einem ex Ambianis, also aus Amiens geschriebenen Briefe, er wohne nun in Gallia Belgica, wohin er sich, da er die Academie von Paris „ob animi secessum" auf einige Zeit verlassen mußte, zurückgezogen habe. Es ist sonach der Schluß nicht ungerechtfertigt, daß dieß seine Heimath gewesen; ja wir wissen dieses aus dem Vorausgehenden bereits mit Gewißheit. Jedenfalls war er demnach aus dem Gebiete der Ambianer. Ob er aber in Samarobriva oder in Amiens selbst geboren wurde, ist damit noch nicht entschieden. Denn wenn er auch nur in der Nähe oder im Gebiete von Amiens geboren, kann er sich dessenungeachtet als Samarobrinus bezeichnen, wie es ja auch bei uns vorkommt, daß Personen, die in einem wenig bekannten Dorfe wohnen, ihre Heimath durch Angabe des ihnen zunächst gelegenen größeren und mehr bekannten Ortes bezeichnen. Und daß er nicht in Amiens selbst, sondern nur in dessen Nähe geboren wurde, scheint sogar mit Bestimmtheit daraus hervorzugehen, daß er in mehreren Briefen den Ort der Abfassung bezeichnet mit „ex Sancuria nostra". Dieses Sancuria ist wohl nichts anderes, als das oben von Louis Morer bezeichnete „Soyecourt" oder das in der Nähe von Amiens gelegene Dorf Sancourt. Dieses also ist der eigentliche Geburtsort unseres Philosophen, so daß wir nun mit der „Biographie universelle" sagen können: „Bovillus ist geboren zu Sancourt, in einem Dorfe der Picardie."

Bezüglich der Zeit seiner Geburt entbehren wir gleichfalls ganz bestimmter Nachrichten, doch können wir dieselbe wenigstens annähernd genau bestimmen. Außer den bereits oben mitgetheilten Angaben, wornach Bovillus gegen das Jahr 1520 bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts und bestimmt noch im Jahre 1547 lebte, erwähnt das Gelehrtenlexicon von Jöcher, er lebte um 1510. Natalis Alexander versetzt seine Blüthezeit in den Anfang des 16. Jahrhunderts, wenn er schreibt: „iisdem temporibus" — nämlich gleichzeitig mit Paulus Cortesius [1]), der unter dem Pontificate Julius II. (1503—1513) schriftstellerisch thätig war — *„floruit* Carolus Bovillus Veromanduus". Dieß wird uns auch ein Blick in seine Schriften bestätigen. Die meisten philosophischen Abhandlungen sind nämlich geschrieben im Jahre 1509, und im darauffolgenden Jahre 1510 sind sie gesammelt in einem Foliobande bei Henricus Stephanus in Paris gedruckt worden. Die in diese Sammlung aufgenommenen Briefe sind sämmtlich von 1501 bis 1510 geschrieben. Jedenfalls fällt demnach das Jahr seiner Geburt schon bedeutend früher. Eine Stelle in einem Briefe an den Philosophen Faber Stapulensis wird uns eine annäherungsweise Ermittlung desselben möglich machen. Er schreibt nämlich an Jakob Le Febre, daß im Jahre 1495 in Paris, wo er damals den höheren Studien oblag, ohne viel für seine geistige Ausbildung zu gewinnen [2]), eine Pest ausbrach, was ihn nöthigte, das Stadtleben mit dem Leben auf dem Lande zu vertauschen. Wenn wir auch nicht annehmen wollen, daß das „litterarium ocium" schon auf schriftstellerische Thätigkeit deute, so müssen wir doch so viel als bestimmt betrachten, daß er 1495 bereits im höheren Jünglingsalter stand. Nehmen wir hiefür ein Alter von 20 Jahren an, so würde sich das Jahr 1475 als das Jahr seiner Geburt ergeben. Wir haben darum volles Recht, der Angabe der „Biographie universelle" Glauben beizumessen, welche sagt, er sei geboren um das Jahr 1470.

---

[1]) Gleichzeitig mit den Schriften dieses Gelehrten sind in derselben Buchdruckerei auch drei Schriften des Bovillus erschienen, und sind zugleich in Einen Band vereinigt worden.

[2]) „In litterario ocio aquas, ut aiunt, hauriebam cribro."

Von seinen früheren Jugendjahren und seinem ersten Jugendunterrichte ist nirgends Etwas erwähnt, woraus hervorzugehen scheint, daß er in seinem Heimathsorte den gewöhnlichen, Allen zugänglichen Unterricht genoß. In Bezug auf seine höhere Bildung gibt uns der so eben erwähnte Brief an Faber Stapulensis [1]) Aufschluß. Dieser Philosoph, der sich besonders durch die Herausgabe der Werke des Nikolaus Cusanus verdient gemacht und diesen ächt deutschen Geist und tiefen Denker in Frankreich eingeführt hat, ist nämlich der Lehrer unseres Bovillus. Dieser ist ihm mit aller Liebe ergeben, bezeichnet ihn als „philosophum clarissimum", als „philosophum dissertissimum" u. dgl. und bekennt, daß er ihn als seinen wissenschaftlichen Vater anzuerkennen habe, da er ihm Alles verdanke (ut filius litterario patri), indem Le Febre ihn für eine gesunde Wissenschaft und die Wahrheit selbst wiedergeboren habe. Wie dieses gekommen sei, erzählt Bovillus selbst im ersten Theile dieses Briefes, welchen ich darum hier anführen will. „Etsi rationabile est, quod logici sentiunt: falsum vero interdum vero praestare originem, haud profecto absonum erit, et quod huic simile censetur: bonum nonnunquam a malo oriri initio. Parhisiis, quum anno 1495 peste affecti sunt, malum id sane fuit, in meum conversum est bonum. Fecit enim, ut (qui intra parhisiae urbis septa ad id temporis in litterario ocio aquas, ut aiunt, hauriebam crebro) te ruri illustrem disciplinarum solem offenderim. Tu nempe per introductiones numerorum, per arithmeticae disciplinae praeludia Pythagorico more totius mei philosophici profectus ac litterarii studii exstitisti causa. Omnes igitur, quae meo qualicunque stipite pullulascent exorienturque novellae spiritales, item flosculi, ac litterarii cuncti fructus jure tuo pae-

---

[1]) Jacobus Faber Stapulensis, oder Jacques le Febre d'Etaples ist geb. 1437 und lehrte bis zum Jahre 1507. Natalis Alexander (hist. eccl. Tom. 17. p. 371) bezeichnet ihn als „vir humanis divinisque litteris excultissimus, sed propenso in novitatem ingenio, et communione cum Novatoribus infamis."

dotribatui sunt a me dicandi.“ Aus dieser Stelle geht hervor, daß Bovillus sich Anfangs dem Studium der Mathematik und erst nachher der Philosophie gewidmet habe. Dieser Umstand mag uns nun auch die große Vorliebe erklären, mit welcher unser Philosoph seine Lehrsätze und Theorien durch Zuhilfenahme mathematischer Figuren und allerlei Zeichnungen[1]) zu verdeutlichen und zu erklären sucht.

Wie lange indeß Bovillus den Unterricht des Le Febre genoß, ist uns nicht bekannt. Nur so viel wissen wir, daß es ihm nicht genügte, die Schule eines einzigen Gelehrten zu besuchen und dann auf die Worte des Lehrers schwörend in den engen Gesichtskreis einseitiger Schulmeinungen sich festzubannen. Sein reger Geist verlangte vielmehr nach allseitiger Bildung, alle Resultate der herrschenden Wissenschaften wollte er sich aneignen, mit den hervorragendsten Vertretern der Wissenschaft suchte er in innigere Beziehungen zu treten. Dieses „Verlangen, Kenntnisse zu erwerben und sich mit den hervorragendsten Gelehrten zu verbinden“, ließ ihn eine Reise unternehmen, und zwar, wie aus einem Briefe an Nikolaus Horius, Bischof von Rheims[2]), hervorgeht, im Jahre 1503. Diese Reise führte ihn nach der Schweiz, wo er von den wunderbaren Dingen, die man vom Nikolaus von der Flüe erzählte, Kunde erhielt, und von der Neuheit der Sache angezogen die Einsamkeit aufsuchte, in welcher dieser gottliebende Einsiedler sich dem Dienste des Allerhöchsten hingegeben. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Nikolaus von der Flüe jener wunderbare Eremit sei, von dem er in dem angezogenen Briefe redet. Sagt er ja ausdrücklich, „dessen Name war Nicolaus de Saxo“, aus dem Volke der Germanen und Helvetier. Die Helvetier sind nämlich — schreibt er —

---

[1]) Diese Figuren und Zeichnungen, von denen manche Schrift völlig überwuchert erscheint, sind mitunter sehr sinnreich und zweckdienlich, zum großen Theil aber müssen sie geradezu barock genannt werden und unserem Geschmacke durchaus fremd. Man muß indeß dieses dem Geschmacke seiner Zeit zu Gute halten.

[2]) Dieser Brief ist geschrieben am Vorabende des hl. Laurentius 1508.

die oberen Germanen (superiores Germani)[1]), die man jetzt gewöhnlich Schweizer (Suitenses) nennt. Bovillus sah dort noch ein Kleid des Einsiedlers und in der Zelle, in welcher derselbe 22 Jahre lang ohne alle irdische Nahrung lebte, betrachtete er eine Zeichnung, die eine Vision vorstellte, welche Nikolaus dort einmal gehabt hatte.

Von der Schweiz aus (ex Germania Helvetiorum) reiste er nach Mainz[2]). Daselbst vernahm er, daß das Kloster des Trithemius nicht gar weit entfernt sei, und er begab sich also zu ihm, um ihn zu besuchen. Diesen Besuch beschreibt Bovillus in dem allegirten Briefe ausführlich, und ich glaube, die wichtigsten Stellen aus demselben hier anführen zu sollen, besonders um des Urtheiles willen, welches er sich über den berühmten Trithemius gebildet hatte. Was unseren Philosophen zunächst zu diesem Besuche bewog, war die Hoffnung, sich dort eine angenehme wissenschaftliche Unterhaltung verschaffen zu können, eine Hoffnung, die sich leider als eine ganz trügerische erwies, da er in Trithemius keine Spur von philosophischer Bildung zu entdecken vermochte[3]). Trithemius behandelte den wißbegierigen Gast sehr ehrenvoll, indem er ihm das Manuscript seiner „Stenographia“ zur Lectüre anbot, eine Zuvorkommenheit und ein Zutrauen, dessen sich nur sehr Wenige erfreuten. Es war dieß, sagt Bovillus, ein großes Werk, über dessen Veröffentlichung die ganze Welt staunen würde. Er blätterte es durch, um die Ueberschriften der einzelnen Hauptstücke zu lesen, die aber so barbarische und ungewöhnliche aus lauter fremden Sprachen, aus dem Arabischen, Chaldäischen und Griechischen, entlehnte Namen von Geistern (Dämonen) enthielten, so daß er vor Schrecken und Entsetzen nach zwei Stunden das Buch wegwarf. Er hatte nämlich Dinge in demselben gesehen, aus denen er mit voller Gewißheit schließen zu können glaubte, daß Trithemius

---

[1]) Germania superior oder prima war bekanntlich der Landstrich auf dem linken Rheinufer von Basel bis unterhalb Mainz.

[2]) Brief an den kgl. Rath Germanus Ganaius, geschrieben am 8. März 1509.

[3]) Sperabam quippe me grato philosophi contubernio perfruiturum, quem tamen reperi magum, nulla philosophiae parte insignem.

in ein schändliches Bündniß mit dem Teufel getreten sei, obgleich er seinen Zeichen oft die heiligsten Namen beifügte und immer versicherte, daß er Alles ohne Beihilfe der Geister vollführe [1]). Im weiteren Verlaufe des Briefes liefert er eine Eintheilung des Werkes und eine Beschreibung der Art und Weise, wie die Beschwörungen der Geister und die magischen Künste vorgenommen wurden. Zum Schlusse kommt er wieder auf Trithemius selbst zurück mit den Worten: „Denique his omissis ad virum redeo, quem, qualis sit, ex fructibus ejus, quos tibi subjeci, dinosces facile.“ Ich brauche wohl nicht zu erwähnen, welch ein ungerechtes Urtheil hier Bovillus über den großen Trithemius gefällt hat, ein Urtheil [2]), das nur dadurch erklärt werden kann, daß man sagt, Bovillus habe den rechten Schlüssel zum Verständniß des Werkes des Trithemius nicht zu finden vermocht. Dieß ist freilich auch nicht zu verwundern, wenn man sich erinnert, daß er sich kaum zwei Stunden damit beschäftigte. Zudem wird man dem Verfasser der Biographie des Bovillus in der „Biographie universelle“ beistimmen müssen, wenn er sagt, daß man die Schuld hievon (d. h. dieses schiefen Urtheils) seiner großen Jugend zuschreiben müsse und der Zeit, in welcher er lebte.

Ob Bovillus von dieser Reise durch die Schweiz und Deutschland wieder nach Frankreich zurückkehrte, oder ob er unmittelbar die Reise nach Italien fortsetzte, vermag ich nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Wahrscheinlich aber ist es, daß er nach dieser Reise wieder einige Zeit in seiner Heimath zubrachte, da wir ihn erst im Jahre 1507 in Rom antreffen (wie er selbst an Jakob

---

[1]) Schauerlich ist das Urtheil des Bovillus: „Quod autem sine adjutorio spirituum omnia pollicetur se facturum, recte in caput suum mendacia confingit; manetque puto angelus Dei bonus, ut secet eum medium, dissolvatque foedus iniquum, quod cum nocentibus angelis iniisse ac sanxisse palam ex ipso opere declaratur.“

[2]) Niceron fügt der Erwähnung dieses Urtheils des Bovillus die Bemerkung bei: „simplicité, dont Jacques Gohorri et d' autres ont eu raison de se moquer.“

Faber schreibt)[1]), wo er mit dem Juden Bonetus de Latis zwei Unterredungen über die Trinität hatte. Daß er auch Spanien bereiste, wird mehrmals angeführt, wann aber, ist nicht bekannt.

Hiemit sind wir mit den Notizen, die uns seine eigenen Briefe über sein Leben an die Hand geben, zu Ende und wir müssen uns damit begnügen, dasjenige noch anzuführen, was uns Andere über sein weiteres Schicksal noch berichten. Diese Nachrichten stehen aber zu der Reihe der Jahre, welche sein Leben erfüllten, in gar keinem Verhältnisse. Denn die „Biographie universelle“ sagt uns nur, daß er Italien und Spanien[2]) durchwanderte, dann die vorzüglichsten Städte Frankreichs besuchte und endlich nach der Rückkehr in seine Familie in's Priesterthum eintrat. Priester geworden erhielt er alsbald ein Canonicat zu St. Quentin und ein zweites zu Noyon[3]), in welch' letzterer Stadt er Theologie lehrte. — Die Achtung und die Zuneigung des damaligen Bischofes Charles de Hangest verschaffte ihm reichliche Muße, die er zur Abfassung wissenschaftlicher Schriften sorgsam benutzte. Sein Tod fällt nach der beßtbegründeten Meinung ungefähr um das Jahr 1553[4]), so daß er ungefähr 80 Jahre einer äußerst bewegten Zeit durchlebte.

Auffallend muß es erscheinen, daß uns gerade von dem reiferen Mannesalter des Bovillus, welches doch schon in die Zeit der Reformatoren fällt, keine Nachrichten erhalten sind. Hat sich vielleicht Bovillus von den religiösen Streitigkeiten fern gehalten,

---

[1]) Dialogi duo de Trinitate, im Eingange.

[2]) Bovillus erwähnt selbst diese beiden Reisen in der Vorrede zu den Elementen der Physik, wo er sagt, daß deren Herausgabe durch die Hispanica et Italica profectio verzögert worden sei.

[3]) Er las selten die hl. Messe, hörte sie aber täglich mit großer Andacht. Er stiftete selbst in der Kirche zu Noyon eine hl. Messe zu Ehren der hl. Barbara und eine Jahresmesse zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit auf den 17. Mai „pour quelque faux pas qu' il avait fait en ses écrits, en traitant de ce Mystere, par inadvertance.“ Bei Niceron.

[4]) Er ward begraben in dem Karthäuserkloster von S. Louis, oder du Mont-Regnaud bei Noyon, da er die Religiosen dieses Klosters immer sehr liebte. Bei Niceron.

indem es ihm gleichgiltig war, ob die Geister sich für diese oder jene Glaubensform entschieden? Allerdings glaube ich aus dem Umstande, daß sich nirgends Andeutungen über sein Verhältniß zu den reformatorischen Bestrebungen finden, schließen zu dürfen, daß er es vorzog, in Zurückgezogenheit von dem Gedränge des großen Kampfes der Wissenschaft zu leben, da er für seine Person hinlänglich von der Wahrheit und dem unerschütterlich festen Bestande der Kirchenlehre überzeugt war. Daß aber diese Zurückhaltung vom Kampfplatze keineswegs in stumpfer Gleichgiltigkeit gegen die heiligsten Interessen der Menschheit seinen Grund haben könne, geht daraus hervor, daß er uns schon bei einer anderen Gelegenheit als Eiferer für die Verbreitung der katholischen Lehre und für die Vernichtung des Irrthums und die Ueberwindung der Häresieen erscheint. Wenigstens schreibt[1]) er an den Cardinal Ximenes von Toledo einen Brief, worin er denselben belobt wegen seines Eifers in dem Bekehrungsversuche der Ungläubigen und ihn aufmuntert, auszuharren in diesem Eifer und nicht nachzulassen. Dies sind seine eigenen Worte: „Nuperrimas ac praesentaneas (sc. virtutes tuas) ingens fama ad nos deportavit. Tu enim nuper ut verissimus Christi athletes infidam barbaramque gentem illius sceptro adigere atque subigere laudabiliter anniti coepisti. Et quorum interni oculi ad veri luminis perceptionem suique Dei agnitionem (tetra ignorantiae caligine obducti) caecutiunt, ad pietatem illos divinaeque miserationis clementissimum fontem toto conamine reducere satagis. Hoc profecto veri pastoris est officium, undecunque perditas oves requirere, inventas humeris in Christi ovile referre, nolentes ac suapte natura aberrantes homines cogere, ut nuptiales aeterni sponsi thalamos etiam inviti et juxta scripturam a ministris compulsi subintrent.“

Ich werde mich nun wohl hüten, den Schlußsatz des hier mitgetheilten kleinen Bruchstückes aus dem ziemlich umfangreichen

---

[1]) Unter'm 22. August 1509 aus Paris.

Briefe unbedingt zu billigen oder den alle persönliche Freiheit vernichtenden Glaubenszwang rechtfertigen zu wollen; gleichwohl ist diese Stelle darum so bemerkenswerth, weil sich darin eine Ueberzeugung und eine Glaubenstreue ausspricht, die jeden Gedanken an eine mögliche Indifferenz in Glaubenssachen unmöglich macht. Dieser sein Eifer für die Bekehrung der Ungläubigen spricht sich ganz besonders im zweiten Theile des angeführten Briefes aus, der mit großer Begeisterung und in fast oratorischem Style geschrieben ist. Und Ximenes gebraucht in seinem Rückschreiben den allein richtigen Ausdruck zur Bezeichnung der in jenem Briefe ausgesprochenen Gesinnung, wenn er sagt: „illae litterae eum Christianae religionis *zelatorem* significabant.“ Noch einen zweiten Brief an denselben Cardinal Ximenes kann ich für den Eifer des Bovillus in dieser Hinsicht anführen, in welchem er die Bekehrung des Perserkönigs Sophis erwähnt und seiner freudigen Hoffnung von dem baldigen Untergange des Muhamedanismus Ausdruck verleiht.

Wenn er nun gleichwohl in der Bekämpfung der Reformatoren keine besondere Rolle gespielt zu haben scheint, so muß der Grund hievon in anderen Umständen liegen, die sich unserer Betrachtung und Beurtheilung entziehen.

Wenn man nun erwägt, wie spärlich die Nachrichten über die Lebensschicksale unseres Bovillus sind und dazu auch noch den Umstand in's Auge faßt, daß selbst sein Name, wenigstens bei uns in Deutschland, ich darf sagen ganz unbekannt gewesen ist und größtentheils noch ist, so möchte man vielleicht geneigt sein zu glauben, er müsse eine ganz gewöhnliche und obscure Persönlichkeit gewesen sein, die gar nicht würdig sei, daß man ihr einige Zeit und Aufmerksamkeit schenke. Ich muß gestehen, daß ich selbst, als ich nur aus Ritter's Geschichte der Philosophie diesen Namen kennen lernte, ähnlicher Ansicht gewesen bin und so lange dieser Ansicht blieb, bis ich die große Fruchtbarkeit seines Geistes und seine zahlreichen Schriftwerke kennen lernte und durch die Lectüre seiner philosophischen Schriften von dem Ideenreichthume und dem tiefen Gehalte seiner Untersuchungen mich überzeugte.

Und auf Grund der gewonnenen Ueberzeugung wage ich unumwunden auszusprechen: weit entfernt, daß Bovillus ein gewöhnlicher Mensch gebildeten Standes gewesen, war er vielmehr ein glänzender Stern am wissenschaftlichen Himmel seiner Zeit, der jedem seiner Zeitgenossen würdig zur Seite steht, bei weitem die meisten aber weit überragt.

Freilich ist es auffallend, daß sein Name ganz und gar in Vergessenheit gerathen konnte — der Grund hievon ist in der Einleitung angegeben worden —, aber daraus einen Schluß auf seine Unwichtigkeit und Untüchtigkeit zu machen, ist ein willkührliches und ungerechtes Verfahren. Denn der hohe oder geringe Werth eines wissenschaftlichen Forschers und Schriftstellers steht keineswegs im geraden Verhältniß zu dem rühmenden oder verächtlichem Gerede der Mitmenschen oder der unmittelbaren Nachwelt, wie uns das Beispiel des Baco von Verulam zur Genüge beweist. Bekanntlich gilt Bacon als derjenige, der die Inductionsmethode erfunden, die Naturwissenschaften erneuert und dem gesammten wissenschaftlichen Leben und Streben eine neue Richtung gegeben haben soll. Mit welchem Rechte oder vielmehr Unrechte ihm diese Ehre beigelegt werde, soll hier nicht untersucht werden[1]). Was uns hier zunächst interessirt, ist nur der Umstand, „daß sein Name anderthalb Jahrhunderte lang, außer in Motto's seiner Landsleute, so gut wie verschollen war, und daß der Rang, den ihm heute noch Viele zuerkennen, wesentlich aus der Zeit der französischen Encyklopädisten stammt, welche das Utilitätsprincip und den Materialismus auf die Spitze trieben“ [2]). Nun wird gewiß Niemandem es einfallen, den Bacon von Verulam darum

---

[1]) Immerhin wäre es wünschenswerth, daß Jemand sich einmal des großen Namenscollegen Roger Bacon annähme und dessen Verhältniß zu Bacon von Verulam einer genauen Untersuchung unterzöge. Auf welcher Seite der Vortheil wäre, ist für mich nicht mehr zweifelhaft.

[2]) Liebig, über Franzis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung. München 1863. S. 32. — Vergleiche auch die Gegenschrift hiezu von Dr. Heinrich Böhmer, Erlangen 1864.

als eine für die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft unwichtige Persönlichkeit zu halten, weil er längere Zeit verschollen war, sowie man ihm auch umgekehrt darum keine höhere Bedeutung beilegen wird, weil er zu seinen Lebzeiten keine Bekämpfung seiner Lehren und Anschauungen erfuhr. Sondern so viel Geist und lebensfähige Keime in seinen Schriften niedergelegt sind, so viel dieselben wirklich neue Gesichtspunkte aufstellen, ebenso viel wird ihm auch Anerkennung gezollt werden müssen.

Eben dasselbe muß aber auch von jedem Schriftsteller gelten, ohne Rücksicht darauf, ob etwa durch besondere von den Umständen bedingten Ereignisse die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen sich anderen Gegenständen zuwendete, die mit der Philosophie wenig zu thun hatten, sondern mehr ethischer und praktischer Natur waren, wie es doch im 16. Jahrhundert mit den confessionellen Angelegenheiten entschieden der Fall war.

Es wäre darum sehr leicht möglich, daß noch manche Persönlichkeit in jenen Zeiten sich von dem lärmenden Parteigetriebe zurückgezogen und in der Einsamkeit Werke des Geistes geschaffen habe, die nicht einmal dem Namen nach bekannt sind, die aber manch' wichtiges fermentum cognitionis und manche fruchtbare Ideen enthielten, wenn sie an die Oeffentlichkeit gebracht würden.

Daß nun Bovillus Einer von denen ist, die manche Bausteine zum Aufbaue eines wahrhaft christlichen Systems der Philosophie herbeigeschafft haben, und daß er darum gar sehr verdient, daß wir ihm unsere Aufmerksamkeit schenken, glaube ich unbedenklich behaupten zu dürfen. Ja ich gebe mich sogar der sicheren Erwartung hin, daß diese Behauptung durch die Darstellung seiner Lehre ihre volle Bestätigung finden werde. Uebrigens ist hier sogleich zu bemerken, daß Bovillus keineswegs in tiefer Einsamkeit und ganz ferne von allem Umgange mit Menschen sein Leben hinbrachte, vielmehr wissen wir, daß er von seinen Zeitgenossen gar wohl gekannt und als eine Zierde der Wissenschaft betrachtet und verehrt wurde. Zum Beweise hiefür sei ein Brief des Cardinals Ximenes vom 16. November 1509 angeführt, worin dieser seine hohe Freude ausdrückt über die großen Fortschritte des Bo-

villus in der Theologie. — Sein Lehrer, der Philosoph Faber Stapulensis, rühmt seinen Scharfsinn und freut sich, daß die Saamenkörner, die er in den fruchtbaren Acker seines Geistes gelegt hatte, durch den Beistand Gottes, der zu Allem das Gedeihen geben müsse, so herrliche Früchte getragen haben. Ganz besonders aber bezeugt uns die hohe Begabung und die mehr als gewöhnliche Gelehrsamkeit unseres Denkers ein Brief des Alanus Varenius, den er am 21. März 1510 schrieb an „Carolo Bovillo philosopho“. — Derselbe lautet wie folgt: „Faber illustris praeceptor noster litteris, quas ad nos destinavit, tuae incolumitatis et studiorum tuorum reddidit certiores. Libros, quos prope diem emissurus es, summopere videre desideramus, *quippe non poterunt esse non optima*, quae ab optimo quodam fonte manabant. Rata sunt et paucissimis pervia, quae a vobis (divino quantum arbitror afflatis spiramine) prodeunt. Sed et priscam illam ac venerandam eruditionem prae se ferre videntur. Amplexantur omnes eruditi praeclaros in Psalmis Fabri nostri commentarios, sperantes continue meliora, quo christiana religio fiat quotidie locupletior. Huic non parum afferet adjumento *tuum immortale ingenium*, si quae concipis viros christianos non lateant. Age mi praeceptor, ut tua ope divina liquidiore radio a nobis percipiantur. Atque ut vetusta illa ob antiquitatem paene deleta abste pro maxima parte instaurentur. Fundamenta posuisse visi sunt plerique ex patribus nostris, alii deinde alia supposuisse aedificia. Supersunt ad aedificii integratam pleraque perficienda. Adde igitur, mi Carole, plurima, ut quaeque noris abstrusissima ad tantae et tam artificiosae litterariae molis complementum. Noster Faber optimus in dies divinam quandam materiam illi suppeditat, quo tam egregia structura culmen tandem recipiat. Mihi satis erit, posse aedificatores cernere et admirari tam illustres. Vale, mi praeceptor, et tuorum studiorum fac me aliquando participem. — E Gratianopoli, 12. calendas aprilis. Tuas sitienter optamus.“

Ich glaubte diesen Brief vollständig hier mittheilen zu sollen, weil er ebenso einfach als klar die außerordentliche Gelehrsamkeit des Bovillus bezeugt und zugleich auch das Vertrauen, das man auf seine Kenntnisse setzen müsse, hervorhebt. — Zum Schlusse dieses Absatzes möge nur noch angeführt werden das eben so kurze als charakteristisch zeichnende Wort des Bischofs von Rheims, Nikolaus Horius, der an Bovillus schreibt: „Novi enim et acumen ingenii et magnitudinem charitatis, et suavem tuae orationis copiam," ein Ausspruch, der Alles zusammenfaßt, was einen großen Charakter und einen vorzüglichen Lehrer zieren soll: Geistesschärfe, Liebe und demüthige Bescheidenheit, Mittheilungsgabe oder Beredtsamkeit.

Hiemit dürfte wenigstens so viel gewiß gemacht sein, daß Bovillus zu den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit gehörte, und daß die Zeit, die man dem Studium seiner Schriften widmen würde, nicht verloren wäre.

Einen neuen Beweis seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit werden wir in der großen Anzahl seiner Schriften finden, zu deren Aufführung wir nun übergehen wollen. Wir begegnen ihm auf verschiedenen Wissensgebieten, wie schon aus den Bemerkungen, die in seinem Lebensabrisse gemacht wurden, hervorgeht. Wir haben nämlich gesehen, daß er sich anfänglich der Mathematik widmete, und zwar mit solchem Erfolge, daß er schon im Jahre 1507 hierin einen bedeutenden Namen hatte [1]). Daß er sich in der Philosophie und Theologie reichlichen Ruhm für seine Schriften ärntete, haben wir so eben gehört. Daß er auch bedeutende Sprachkenntnisse gehabt haben muß, läßt sich von einem so gebildeten Manne im Zeitalter des Humanismus von vornherein erwarten. Freilich scheint die oben angeführte Bemerkung, wo er in der Stenographie des Trithemius von verschiedenen Namen aus fremden Sprachen spricht und unter diesen fremden Sprachen auch das

---

1) Symphorien Champier erwähnt seiner in dem Tractate de Galliae viris illustribus.

Griechische aufgeführt ist, anzudeuten, daß er nicht einmal Griechisch verstanden. Allein er sagt nicht, daß sie ihm unbekannt seien, sondern nennt sie nur im Allgemeinen „unbekannte Sprachen". Wir werden ihm selbst auf dem Gebiete der Sprachvergleichung begegnen. Kurz, mit Recht sagt La Croix du Maine von unserem Philosophen: „qu'il était Mathemacien, Philosophe, Theologien, Orateur, et Grammairien." [1])

Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften findet sich in den Memoires des Barnabiten Niceron [2]). Nach diesem Werke werden wir sie darum auch aufführen, nur in so weit von ihm abweichend, als wir die Schriften über die einzelnen Wissenszweige zusammenzustellen versuchen.

Zur Mathematik nun gehören:

1) Geometricae introductionis libri sex, breviusculis annotationibus explanati, quibus annectuntur libelli de circuli quadratura et de cubicatione Spherae et introductio in Perspectivam.

Dieses Werk findet sich in einer Sammlung mit dem Titel: Arithmetica Severini Boëtii in compendium redacta, sive introductio in arithmeticam speculativam Boëtii cum Judoci Clichtovei Commentario et Astronomico libro Jacobi Fabri Stapulensis et *quibusdam Caroli Bovilli lucubrationibus.* Paris. Henricus Stephanus 1503 in fol. — Trithemius, Le Vasseur, Hemerez u. Andere theilen dem Bovillus den Ruhm zu, zuerst die Quadratur des Cirkels gefunden zu haben.

---

[1]) Le grand dictionnaire historique etc. Tom. II. p. 378, oder in der Ausgabe vom Jahre 1759 Seite 130.

[2]) Der vollständige Titel des Werkes von Niceron lautet: „Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la republique des lettres avec un catalogue raisonne de leurs ouvrages. Par le R. P. Niceron, Barnabite." Paris, chez Briasson, libraire, rue S. Jacques, à la Science. MDCCXXXVIII. (Tom. XXXIX. pag. 158—171.)

2) Liber de numeris perfectis ad Jacobum Fabrum Stapulensem philosophum clarissimum.

3) Libellus de mathematicis rosis ad litteratissimum virum Judocum Clichtoveum, Sacrae theologiae professorem.

4) Liber de mathematicis corporibus ad studiosissimum virum Petrum de Gorris, medicinae doctorem.

5) Libellus de mathematicis supplementis ad studiosissimum virum Remundum Boucherium, Jurisperitum.

6) Liber de duodecim numeris ad inclytum virum Germanum Ganaiensem presulem Cadurcensem.

7) L' art et science de Geometrie, avec les figures sur chacune regle, par les quelles on peut facilement comprendre ladite science. Paris. Henri Etienne. 1514. in 4°. — Auch unter dem Titel:

Geometrie pratique composée par le noble Philosophe Me Charles de Bouelles, et nouvellement par lui revûe, augmentée et grandement enrîchie. Paris 1547, in 4°. Feuill. 70. Dann abermals aufgelegt zu Paris bei Regnaud Chaudiere 1551 und ebendaselbst 1608 in 8°.

Er sagt in der lateinischen Vorrede, das Werk habe er französisch geschrieben auf die Aufforderung seiner Freunde hin, habe aber damit viele Mühe gehabt, da er nicht so geübt sei, in französischer Sprache zu schreiben.

8) Geometricum opus, seu Geometriae libri duo. Vascosan. 1557, in 8°.

Zur Theologie:

1) Quaestionum Theologicarum libri septem, centenas, atque ita in universum septingenas quaestiones et earum solutiones complectentes. — Dialogi de Trinitate duo. — De divinis praedicamentis liber unus. — Alle diese Schriften in Einem Foliobande. In aedibus Ascensianis 1513.

2) Commentarius in primordiale Evangelii divi Joannis. — Dabei ist ferner: Vita Remundi Eremitae. — Philosophicae et historicae aliquot epistolae.

Haec de novo castigatius impressa sunt cum nonnullis additionibus et epistolis pluribus. In aedibus Ascensianis 1514, in 4°.

3) Theologicarum conclusionum libri decem, quorum quinque primi necessaria Dei nomina atque praedicata pertractant, residuis vero quinque divina contingentia nomina trudinantur. — In aedibus Ascensianis 1515.

Sie enthalten folgende Abhandlungen: 1) de esse Dei; 2) de unitate; 3) de immensitate; 4) de aeternitate Dei; 5) de Trinitate; 6) de creatione; 7) de incarnatione Verbi; 8) de passione ejusdem; 9) de resurrectione; 10) de divino judicio.

4) Aetatum mundi septem supputatio. Paris, apud Badium 1551, in 4. Feuill. 48.

5) Divinae caliginis liber, docens, quonam pacto humana mens hunc mundum sensibilem ac coelestem, imo creaturam omnem transiliens, supra se evecta soli Deo contemplationis vi conjungitur et unitur; quo in hac vita beatius haberi potest nihil. Lugduni 1526 in 8°. Pp. 71.

6) Illuminati sacre Professoris Caroli Bovilli opus egregium de voto, libero arbitrio, ac de differentia orationis. Paris, Barth. Madaeus 1589, in 8°. Feuill. 90. — (Diess ist eine zweite Ausgabe; die erste erschien 1529.)

7) De raptu D. Pauli libellus. De prophetica visione liber. Paris. Simon Colinaeus. 1503, in 8°. Feuill. 46.

8) De Laude Jerusalem liber unus. De concertatione et area peccati liber. De septem viciis liber. — Lugduni, Seb. Gryphius. 1531, in 8°. Pp. 334.

Die beiden ersten Schriften sind Commentare zu den Psalmen 147 und 176.

9) Liber de remediis vitiorum humanorum et eorum consistentia in 58 Capiteln. Paris. 1532, in 8°.
10) De resurrectione dialogi duo: interlocutoribus Pharisaeo, Saducaeo et Philosopho. Paris 1551, in 4°.
11) Dialogus de mundi excidio et instauratione; interloquentibus sapientia erudiente et ignorantia interrogante. Paris 1552, in 12°. Pp. 26.
12) Dialogi tres de animae immortalitate, de resurrectione, de mundi excidio et illius instauratione. Lugduni, Seb. Gryphius. 1552, in 8°. Pp. 170.

Zur Philosophie gehören außer den bereits unter den theologischen Werken mit aufgeführten Schriften noch:

1) Liber de intellectu.
2) Liber de Sensu.
3) Liber de Nihilo.
4) Ars Oppositorum.
5) Liber de Generatione.
6) Liber de Sapiente.
7) Liber aliquot epistolarum philosophicarum.

Alle diese Schriften sind im Jahre 1509 geschrieben und zugleich mit einigen mathematischen Schriften in einem Foliobande gesammelt herausgegeben worden zu Paris 1510. Henricus Stephanus.

8) Physicorum elementorum libri decem. Paris. 1512, in 4°.
9) Responsiones ad novem quaesita Nicolai Paxii, Majoricensis seu Balearici, in arte Lullistarum peritissimi. Apud Badium 1521, in 4°. Feuill. 8.
10) Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum. Paris., in 4°. Ohne Jahrzahl.

Zur Philologie gehören:

1) Proverbiorum vulgarium libri tres. Paris., Galiot du Pré. 1531, in 8°. Dann nochmals aufgelegt zu Paris bei Sebastien Nyvelle 1558, in 8°.

Die Sprichwörter sind französisch. Dazu ein lateinischer Commentar.

2) Liber de differentia vulgarium linguarum, et Gallici sermonis varietate. Quae voces apud Gallos sint factitiae et arbitrariae vel barbarae, quae item ab origine Latina manarint. De hallucinatione Gallicanorum nominum. Paris., Robert Stephanus. 1533, in 4°. Pp. 107.

Gegen diese Schrift des Bovillus trat mit einer Gegenschrift auf Wolfgang Hunger in dem Werke: In Caroli Bovilli vocum Gallicanarum tabulas notae. Arguuntur obiter complures ab aliis quoque eruditis viris perperam expositae super Gallicis dictionibus etymologiae. Ejusdem Elenchus alphabeticus praetermissas in tabulis Bovillianis innumeras dictiones Germanicas, quibus hodie passim Gallia utitur, luculenter exponens. Argentorati 1583, in 8°.

Wenn wir diese große Anzahl von Schriften betrachten und zugleich bedenken, daß sie durgehends interessante Themate behandeln, so müssen wir uns billig wundern, daß noch Niemand sich gefunden hat, der den geistigen Schatz, welcher in denselben hinterlegt ist, zu heben versuchte.

Die Form dieser Schriftwerke betreffend, so ist sie größtentheils die scholastische, d. h. eine solche, wo ein Satz als Thesis aufgestellt wird, der dann einzeln für sich bewiesen werden muß, wie ein mathematischer Lehrsatz. Diese Form mag zwar für die tiefere, und gründlichere Erfassung der einzelnen Wahrheit förderlich sein; gleichwohl wird man zugeben müssen, daß sie den Nachtheil mit sich bringt, daß Vieles unendlichemal wiederholt werden muß, ein Fehler, an welchem auch alle Schriften unseres Philosophen leiden. Ja, vielleicht klebt diesen jener Mangel sogar in einem höheren Grade an, als manchen anderen gleichzeitigen Schriftwerken, da ja er als Mathematiker ganz vorzüglich an diese mathematische Methode gewohnt war. Trotzdem aber wage ich zu behaupten, daß seine Schriften in Bezug auf Sprache und Latinität die meisten scholastischen Schriften übertreffen werden, da sie nicht so sehr angefüllt sind mit Barbarismen, ihre Diction vielmehr

mitunter sogar elegant genannt werden muß. Durch Einführung mannigfacher Bilder und origineller Gleichnisse wird sein Styl lebendig, blühend und geistreich, und nicht selten erhebt er sich zu einem förmlich oratorischen Style.

Wenn ich aber auch die Form seiner Schriften als scholastisch bezeichne, so kann dieselbe Bezeichnung doch nicht ebenso auch auf die in denselben sich manifestirende Geistesrichtung übertragen werden. Vielmehr erscheint mir diese als eine Combination von Scholastik und Mystik, als eine Vereinigung dieser beiden Hauptströmungen des Mittelalters. Wenn nämlich die Scholastik mehr nach klarer Einsicht und Erkenntniß strebt, die Mystik aber ihr Augenmerk in einem höheren Grade auf Contemplation und Consideration hinrichtet, und wenn erstere mehr dem Wahren, letztere mehr dem Guten zusteuert, und selbst auch das im Glauben Gegebene und das durch Wissenschaft Errungene sogleich auf ein praktisches Ziel, nämlich auf die Vereinigung mit Gott hinleitet: so kann ich nichts Anderes behaupten, als dieß, daß Bovillus beide Richtungen miteinander vereinigt. Denn wie er sich einerseits in allen Fragen eine möglichst genaue und klare Erkenntniß zu verschaffen suchte, so war ihm andererseits doch alles wissenschaftliche Ringen und Streben nur Mittel zu einem höheren Ziele, nämlich um zu Gott und zur Vereinigung mit ihm zu gelangen. Dieses Ziel faßte er so scharf und energisch in's Auge, daß er sogar behauptete, der menschliche Intellect habe die Potenz, das, was Gott actu ist, zu werden, und das Ziel des Intellectes sei Gott selbst [1]. Wir werden im Verlaufe der Darstellung seiner Lehre wiederholt Belege hiefür finden, weßhalb es genügen mag, hier die Geistesrichtung unseres Philosophen nur im Allgemeinen angedeutet zu haben.

Allein gerade der Umstand, daß Bovillus eine sehr ausgeprägte mystische Richtung verfolgt, — was nebenbeigesagt auch besonders daraus hervorgeht, daß er sich bei allen möglichen Gelegenheiten auf den Areopagiten Dionysius beruft — könnte Manchem Ver-

---

[1]) J. 1. 1.

anlassung sein, die ganze Philosophie des Bovillus zu verwerfen und zu perhorresciren. Diesen gegenüber aber möchte ich geltend machen, was ein geistreicher Forscher der Gegenwart hervorhebt[1]), wenn er sagt, daß man den Philosophen Schelling und Baader Mystik und Theosophie vorwerfe, „ohne sich darüber klar zu werden, was denn nun eigentlich Mystik und Theosophie sei, worüber nur vage Begriffe umlaufen, ohne zu untersuchen, ob nicht in einem bestimmten Sinne Mystik eine intellectuelle Tugend und ein Vorzug sein könne, ob es nicht eine gesunde und ungesunde Mystik geben könne und gebe, und ohne im Geringsten zu merken und es Wort haben zu wollen, daß ein breiter Strom von Mystik die Schriften des Leibnitz, selbst Kants, Fichtes, Schellings auch in seiner früheren Zeit, und Hegels durchzieht, wie denn überhaupt gar kein großer Philosoph existirt hat, der nicht Mystiker gewesen wäre. Aechte Mystik ist Tiefsinn und Ausprägung des Tiefsinns und enthält darum die Einsicht und Ueberzeugung von der unausschöpflichen (unausforschlichen) Tiefe Gottes und seiner Werke, zugleich mit dem Drange und dem Streben, unaufhörlich tiefer in diese Tiefe zu dringen und sie immer mehr und immer klarer zu enthüllen. Aechte Mystik[2]) ist daher ganz und gar eins und dasselbe mit wahrhaft speculativer Philosophie, und was nicht wahrhaft speculative Philosophie ist, das ist auch nicht ächte und gesunde Mystik."

Aus dieser Bestimmung der Geistesrichtung unseres Philosophen ergibt sich von selbst, daß ich Jenen nicht beizustimmen

---

[1]) Vgl. Dr. Franz Hoffmann, akademische Festrede zur Fichtefeier S. 48.

[2]) Mystiker war Bovillus und zwar ein besonderer Verehrer des Nikolaus von Cusa, der seinerseits als ein Schüler und Fortführer des Meisters Eckhart gilt, so daß auch Bovillus in einer Geschichte der Schule Eckhart's nicht umgangen werden sollte. Daraus erklärt sich auch die große Aehnlichkeit und Gleichheit vieler Anschauungen und Aussprüche des Bovillus mit denen Eckhart's. Man wird sich hievon überzeugen können, wenn man das vortreffliche Buch von Dr. Bach vergleichen will: „Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation." Wien. 1864.

vermag, welche diesen Denker den Gnostikern und Theosophen des Mittelalters beizuzählen belieben [1]), da ich in seinen Schriften Nichts finde, was nothwendig auf Gnostizismus hinführte. Theosoph ist Bovillus allerdings, da ihm ja die höchste Weisheit in der Erkenntniß Gottes und die höchste Glückseligkeit in der Vereinigung mit Gott besteht. Jeder wahre Mystiker muß auch Theosoph sein. Ob er aber zu den Platonikern gerechnet werden müsse, diese Frage ist nicht so einfachhin zu bejahen. Bovillus war überhaupt nicht so einseitig, daß er sich exclusiver Weise der einen oder anderen Richtung hätte anschließen wollen. Ich glaube nun sogar mit Bestimmtheit nachweisen zu können, daß er sich selbst wenigstens nicht zu den Platonikern rechnete. Denn am Schlusse seiner „theologischen Conclusionen" findet sich ein Brief des Nicolaus Beraldus, welcher dem Bovillus neben anderen Fragen auch diese stellt, warum denn Aristoteles bezüglich der Ideenlehre von Platon abgewichen sei. Und Bovillus antwortet darauf, der Grund hievon liege einfach in der größeren Zweckmäßigkeit und in der Rücksicht auf die Fassungskraft der Schüler. Es sei nämlich der Natur eigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren fortzuschreiten. Und der Natur folgend habe Aristoteles denselben Weg, vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigend, gegangen, während Plato vom Allgemeinen zum Besonderen abwärts ging. Nun aber geht Bovillus denselben Weg, wie in der Erkenntnißlehre sich zeigen wird, weßwegen er in Bezug auf diesen Punkt eher zu den Aristotelikern gerechnet werden müßte. Doch ist er auch dieses nicht ausschließlich, vielmehr verbindet er auch in gewisser Weise das Platonische mit dem Aristotelischen, was ohnedieß fast gleichbedeutend ist mit der Combination von Mystik und Scholastik. — Ritter macht sich übrigens selbst eines kleinen Widerspruches schuldig, scheint es, wenn er einerseits sagt [2]), daß von

---

[1]) Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß; Auch Ritter rechnet ihn unter die Platoniker und Theosophen des Mittelalters. Gesch. d. Philos. 9. Bd.

[2]) Gesch. d. Phil. 9. Bd. S. 269.

anlassung sein, die ganze Philosophie des Bovillus zu verwerfen und zu perhorresciren. Diesen gegenüber aber möchte ich geltend machen, was ein geistreicher Forscher der Gegenwart hervorhebt[1]), wenn er sagt, daß man den Philosophen Schelling und Baader Mystik und Theosophie vorwerfe, „ohne sich darüber klar zu werden, was denn nun eigentlich Mystik und Theosophie sei, worüber nur vage Begriffe umlaufen, ohne zu untersuchen, ob nicht in einem bestimmten Sinne Mystik eine intellectuelle Tugend und ein Vorzug sein könne, ob es nicht eine gesunde und ungesunde Mystik geben könne und gebe, und ohne im Geringsten zu merken und es Wort haben zu wollen, daß ein breiter Strom von Mystik die Schriften des Leibnitz, selbst Kants, Fichtes, Schellings auch in seiner früheren Zeit, und Hegels durchzieht, wie denn überhaupt gar kein großer Philosoph existirt hat, der nicht Mystiker gewesen wäre. Aechte Mystik ist Tiefsinn und Ausprägung des Tiefsinns und enthält darum die Einsicht und Ueberzeugung von der unausschöpflichen (unausforschlichen) Tiefe Gottes und seiner Werke, zugleich mit dem Drange und dem Streben, unaufhörlich tiefer in diese Tiefe zu dringen und sie immer mehr und immer klarer zu enthüllen. Aechte Mystik[2]) ist daher ganz und gar eins und dasselbe mit wahrhaft speculativer Philosophie, und was nicht wahrhaft speculative Philosophie ist, das ist auch nicht ächte und gesunde Mystik."

Aus dieser Bestimmung der Geistesrichtung unseres Philosophen ergibt sich von selbst, daß ich Jenen nicht beizustimmen

---

[1]) Vgl. Dr. Franz Hoffmann, akademische Festrede zur Fichtefeier S. 48.

[2]) Mystiker war Bovillus und zwar ein besonderer Verehrer des Nikolaus von Cusa, der seinerseits als ein Schüler und Fortführer des Meisters Eckhart gilt, so daß auch Bovillus in einer Geschichte der Schule Eckhart's nicht umgangen werden sollte. Daraus erklärt sich auch die große Aehnlichkeit und Gleichheit vieler Anschauungen und Aussprüche des Bovillus mit denen Eckhart's. Man wird sich hievon überzeugen können, wenn man das vortreffliche Buch von Dr. Bach vergleichen will: „Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation." Wien. 1864.

vermag, welche diesen Denker den Gnostikern und Theosophen des Mittelalters beizuzählen belieben [1]), da ich in seinen Schriften Nichts finde, was nothwendig auf Gnostizismus hinführte. **Theosoph** ist Bovillus allerdings, da ihm ja die höchste Weisheit in der Erkenntniß Gottes und die höchste Glückseligkeit in der Vereinigung mit Gott besteht. Jeder wahre Mystiker muß auch Theosoph sein. Ob er aber zu den Platonikern gerechnet werden müsse, diese Frage ist nicht so einfachhin zu bejahen. Bovillus war überhaupt nicht so einseitig, daß er sich exclusiver Weise der einen oder anderen Richtung hätte anschließen wollen. Ich glaube nun sogar mit Bestimmtheit nachweisen zu können, daß er sich selbst wenigstens nicht zu den Platonikern rechnete. Denn am Schlusse seiner „**theologischen Conclusionen**“ findet sich ein Brief des Nicolaus Beraldus, welcher dem Bovillus neben anderen Fragen auch diese stellt, warum denn Aristoteles bezüglich der Ideenlehre von Platon abgewichen sei. Und Bovillus antwortet darauf, der Grund hievon liege einfach in der größeren Zweckmäßigkeit und in der Rücksicht auf die Fassungskraft der Schüler. Es sei nämlich der Natur eigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren fortzuschreiten. Und der Natur folgend habe Aristoteles denselben Weg, vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigend, gegangen, während Plato vom Allgemeinen zum Besonderen abwärts ging. Nun aber geht Bovillus denselben Weg, wie in der Erkenntnißlehre sich zeigen wird, weßwegen er in Bezug auf diesen Punkt eher zu den Aristotelikern gerechnet werden müßte. Doch ist er auch dieses nicht ausschließlich, vielmehr verbindet er auch in gewisser Weise das Platonische mit dem Aristotelischen, was ohnedieß fast gleichbedeutend ist mit der Combination von Mystik und Scholastik. — **Ritter** macht sich übrigens selbst eines kleinen Widerspruches schuldig, scheint es, wenn er einerseits sagt [2]), daß von

---

[1]) **Denzinger**, Vier Bücher religiöser Erkenntniß; Auch **Ritter** rechnet ihn unter die Platoniker und Theosophen des Mittelalters. Gesch. d. Philos. 9. Bd.

[2]) Gesch. d. Phil. 9. Bd. S. 269.

den Platonikern alle bisherigen Leistungen in der Philosophie überstrahlt wurden; „und zwar nicht allein die Schulweisheit der Aristoteliker, sondern selbst auch die tieferen Gedanken des Nikolaus von Cusa wurden verdunkelt.“ Offenbar ist also nach Ritter wenigstens Nikolaus von Cusa kein Platoniker. Nun aber wird anderwärts [1]) Bovillus als der eifrigste Verehrer des Cusaners bezeichnet, an welchen er sich anschloß, den er aber nicht weiter fortentwickelte. Mithin ist es unbegreiflich, wie Ritter den Bovillus zum Platoniker machen konnte.

Völlig unbegreiflich aber erscheint es, wie man den Bovillus zu einem Anhänger des Gnostizismus stempeln konnte; nur dann kann ich mir dieses erklären, wenn ich annehmen darf, daß diejenigen, die dieses thun, seine Schriften nicht gekannt haben. Ich gebe nun allerdings gerne zu, daß sich in verschiedenen Schriften einzelne Stellen finden, die bei oberflächlicher Lectüre einen gewissen gnostischen Klang haben; betrachtet man sie aber im Zusammenhange, so finden diese einseitigen und ungenauen Ausdrucksweisen jederzeit ihre Paralysirung und werden durch zahllose andere Ausführungen wieder auf die richtige Mitte zurückgeführt. Als solche scheinbar gnostische Stellen kann man z. B. jene anführen, wo von der Ewigkeit der Materie die Rede [2]) ist, dann die Behauptung, daß Gott im zweiten aevum, wo er aufhörte, allein zu sein, sehr Vieles geworden sei [3]), sowie die Aeußerungen über die innere und äußere Trinität Gottes, über das Gottwerden des Menschen [4]), über eine Emanation aller Dinge aus Gott [5]) u. dgl. — Allein, wenn man auch nur Eine Schrift ganz gelesen hat, so hält es nicht schwer, zahlreiche corrigirende und die Sache auf das rechte Maß zurückführende Parallelstellen zu finden. So z. B. könnte ich bezüglich des ersten Punktes auf N. 4. 3; 4. 6 ꝛc.; mit Rücksichtnahme auf den zweiten auf N. 5. 4; 6. 7. u. s. w. verweisen. Was die Emanation betrifft, so findet sich dasselbe

---

[1]) A. a. O. S. 219.

[2]) G. 1. 5 et 6; N. 1. 7.

[3]) N. 3. 5. [4]) N. 3. 6. [5]) Sa. 3. 8.

sogar beim heil. Thomas [1]), ohne daß man ihn einen Gnostiker schelten kann. Doch ich will mich hier nicht länger mehr aufhalten und kann über diesen verdächtigenden Vorwurf des Gnostizismus um so leichter hinweggehen, als einerseits derselbe von denen, die ihn erhoben, durch kein einziges Zeugniß belegt wurde, und als andererseits bei der Darstellung der Lehre derselbe sich von selbst entledigen wird. Nur darauf möchte ich noch aufmerksam machen, wie es denn wohl hätte geschehen können, daß Bovillus die hervorragendsten Männer seiner Zeit, Laien wie Cleriker und Kirchenfürsten, zu Freunden und Verehrern hätte haben können, und wie z. B. Alanus Varenius seine Schriften als „aus bester Quelle und gleichsam aus göttlicher Eingebung kommend" hätte bezeichnen dürfen, wenn er dem ganz und gar mit den christlichen Principien im Widerstreit stehenden Gnostizismus gehuldiget hätte.

Dieß genüge hierüber, um endlich zum Schlusse dieses Abschnittes zu gelangen, den wir am besten damit machen, daß wir uns in kurzem Umriß das Lebensbild des Bovillus, wie wir es gefunden haben, vergegenwärtigen.

Carolus Bovillus, welcher mit dem Adel der Geburt den höheren Adel geistiger Bildung und den Adel eines gottliebenden Gemüthes verband, war in allen Wissenschaften, die zu seiner Zeit in Blüthe standen, bewandert, und zeichnet sich aus in Mathematik, Philosophie, Theologie und Sprachenkunde, so daß er als eine der größten Zierden des Zeitabschnittes vom Schlusse des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts erscheint. Seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit verdankte er seinen glücklichen Naturanlagen, die er aber stets mit unermüdlichem Eifer pflegte und übte, und einem heiligen Wissensdurste, der ihn sogar antrieb, nicht nur sein eigenes großes Vaterland, sondern auch fremde Reiche, wo Gesittung und Kultur eine Pflege gefunden, zu durchwandern, um die Bildung derselben kennen zu lernen und sich anzueignen. Daß dieser sein Wunsch und sein Streben nach allseitiger Bildung in herrlichster Weise sich realisirte, bezeugen uns hinlänglich seine ebenso zahlreichen als geistreichen Schriftwerke,

[1]) St. Thomas selbst definirt die Schöpfung als „emanatio totius entis ab uno." Summa th. I. q. 45. art. 1.

welche ihm die höchste Bewunderung uud Achtung seiner besten Zeitgenossen verschafften. — Trotz seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner vielen Kenntnisse bewahrte er doch die den Menschen jederzeit so sehr adelnde Bescheidenheit, die es ihm leicht machte, einzugestehen, daß er vielleicht in manchen Schriften etwas zu voreilig und unbedachtsam über wichtige Geheimnisse geschrieben habe, und er suchte durch fromme Stiftungen hiefür einigermassen Genugthuung zu leisten. Somit sehen wir, daß er wirklich erfüllt war mit wahrer Wissenschaft, die den Menschen nicht nur nicht von Gott abzieht, vielmehr ihn zu Gott hinführt. Und dieß, nämlich zu Gott zu gelangen, galt ihm stets als das höchste Ziel alles menschlichen Strebens, zu dessen Erreichung die Erkenntniß nur Ziel und Mittel sein soll. Und nur jener Mensch, der sich selbst und sein Verhältniß zu Gott gehörig erkennt, der sich seines Zieles bewußt ist und nach Vereinigung mit der ewigen und unerschaffenen Sonne göttlicher Weisheit strebt, gilt ihm als Weiser, als wahrer Mensch. Da aber diese volle und allseitige Erkenntniß Gottes nur den Christen (Christocolis) gegeben und ermöglicht ist, so erklärt sich aus seinem von wahrer Nächstenliebe eingegebenen Verlangen, alle Menschen ihr höchstes Ziel erreichen zu sehen, von selbst sein großer Eifer, mit welchem er auf die Verbreitung der wahren christlichen Religion sah und sein aufrichtiger Wunsch, daß je eher je lieber aller Irrglaube verschwinden möchte. Er selbst fühlte sich ja innerlich beglückt und befriedigt durch die Lehren der christlichen Religion, und darum wollte er auch Anderen die Möglichkeit gönnen und verschaffen, jenes wahren inneren Friedens theilhaftig zu werden, welchen allein die richtige Erkenntniß der Wahrheit und ein dieser Erkenntniß getreulich entsprechendes Leben zu gewähren im Stande ist. — Kurz, Wissenschaft und religiöse Gesinnung, Erkenntniß und Gott ergebenes Leben hatten sich in ihm zu einem heiligen Bunde vereinigt; und so erscheint uns Bovillus als ein herrliches Zeugniß dafür, daß Wissenschaft und Religion recht gut neben einander bestehen können, ohne daß die eine von der anderen gefährdet werden müßte.

II. Abschnitt.

Lehre des Bovillus.

Einleitung in die Philosophie.

Nachdem wir im ersten Abschnitte uns mit der Persönlichkeit des Bovillus beschäftigt haben, liegt uns im gegenwärtigen Theile unserer Arbeit ob, seine Lehre kennen zu lernen und das System seiner Philosophie zur Darstellung zu bringen. Bevor wir aber eine Philosophie darlegen können, müssen wir vor Allem wissen, was denn „Philosophie" eigentlich sei, welche Disciplinen zu ihr gehören und wie sich diese als „Philosophie" bezeichnete Wissenschaft etwa zu anderen Wissenschaften verhalte, die vielleicht denselben Gegenstand zu ihrem Inhalte haben. — Zuerst also frägt sich: was ist Philosophie?

Ohne allen Beweis wird zugegeben werden, daß die Philosophie Wissenschaft sei und zwar nicht bloß in dem Sinne, in welchem wir jede systematische Verbindung von Gedanken und Lehrsätzen als Wissenschaft bezeichnen, sondern im höchsten und eigentlichen Sinne, nach welchem damit ein Erkennen nicht bloß des Thatsächlichen, sondern auch des Grundes und des Endzweckes der Dinge bezeichnet wird, also eine Erfassung und Durchdringung des Wesens der Dinge, nicht bloß ein Wahrnehmen und Erkennen

äußerlich uns gegenüber tretender Erscheinungen. Dieses Kennen ist nur Vorbedingung und Vorstufe des Wissens.

Doch sehen wir, was unser Philosoph unter Wissenschaft versteht. Er beantwortet uns unsere Frage mit Bezugnahme auf die Definition des Areopagiten in folgender Weise [1]): „Die Wissenschaft ist die Verbindung des Erkennenden und des Erkannten"; oder: „Wissenschaft ist das Licht und die Erkenntniß der Dinge." Betrachten wir diese Definition, so erhellt sogleich, daß die Verbindung des Erkennenden mit dem Erkannten nicht eine äußerliche sein kann, da ja einerseits der Geist unmöglich in mechanischer Weise zum äußeren körperlichen Objecte sich gesellen und andererseits auch dieses körperliche Object nicht in derselben Weise, wie es in der Natur existirt, in den Geist eindringen und mit ihm eine Verbindung eingehen kann. Diese Verbindung kann demnach nur eine geistige sein, d. h. der Geist kann nur das Geistige der Dinge, wenn ich so sagen soll, nur die Ideen oder die intellectuellen Bilder derselben in sich aufnehmen und mit sich vereinigen, und nur der Besitz dieser intellectuellen Species kann demnach die Erkenntniß und Wissenschaft begründen. Die Wissenschaft des Menschen ist also nicht in der äußeren Welt [2]), sondern in seinem Geiste. Und im Menschen ist sie wieder nicht jene sensible Species oder jenes Bild des äußeren Gegenstandes, das bloß mit dem Sinne aufgenommen wird [3]), auch nicht die durch jenes sinnliche Bild begründete und im inneren Sinne gebildete Vorstellung, sondern jene dritte und vernünftige Species, welche im inneren Sinne geläutert und dann in den Intellect eingelassen und von diesem in's Gedächtniß eingeführt wurde; im Besitze dieser im innersten Theile der Seele ruhenden Bilder besteht also die Wissenschaft [4]).

Diese Bilder besitzt aber die Seele nicht von Anfang an, vielmehr ist sie von Natur aus leer und alles inneren geistigen Begriffes beraubt. Von Natur aus ist sie also unwissend und

---

[1]) Sa. cap. 35. [2]) S. 24. 3.
[3]) S. 24. 4. [4]) S. 25. 4.

kann erst durch langdauernde Arbeit und auf einem viele Stufen der Entwicklung durchlaufenden Wege — welcher in der Erkenntnißlehre näher beschrieben werden wird — in den Besitz der intellectuellen Species gelangen. Ich nenne den Weg einen langwierigen, weil der menschliche Intellect immer nur Eine Species [1]) aufnehmen kann und jede einzeln in das Gedächtniß einführen muß. So lange aber nicht alle einzelnen Species im Gedächtnisse vorhanden und sich dem betrachtenden Intellecte vorzustellen bereit sind, so lange ist ein Wissen unmöglich. Wissend wird ja nicht derjenige genannt, welcher lernt [2]) und die einzelnen Species erst sammelt, sondern derjenige, welcher, vollkommen und voll von Species, fähig ist, alle Dinge in sich zu betrachten; nur derjenige, dessen Gedächtniß, vom Intellecte geschwängert und erfüllt, alle Beziehungen, Zuständlichkeiten, Formen und Bilder aller in der Welt befindlichen Substanzen festhält, um sie zum Behufe der Betrachtung [3]) dem Intellecte vorzuhalten. Damit also ein Erkennen und ein Wissen entstehe, ist nothwendig, daß die im Gedächtnisse oder in der Erinnerung haftenden Bilder aus demselben hervorgeholt und dem Intellecte abermals vorgestellt werden. Und in diesem Sinne [4]) will folgender Satz des Bovillus verstanden werden: „Plato hat nicht ohne Grund gesagt, daß alles Wissen nur ein Wiedererinnern sei" (resumptio memoriae).

Wissenschaft im Sinne des Bovillus ist demnach eine Erkenntniß des Wesens der Dinge und nicht die bloße Erkenntniß ihrer accidentellen Eigenschaften, da ja die intellectuelle Species das adäquate geistige Abbild des ganzen Dinges und nicht einer einzelnen Erscheinung desselben ist.

Wenn nun die Philosophie **die** Wissenschaft ist, so muß in derselben nothwendig eine Contemplation intellectueller Species stattfinden; und da sie die höchste Wissenschaft sein soll, so muß ihr sogar die genaueste und sorgfältigste Erforschung, Prüfung und

---

[1]) I. cap. 13. [2]) I. 7. 10 [3]) I. 7. 10.

[4]) Man hüte sich darum wohl, mit Rücksicht auf diesen Satz dem Bovillus durch Consequenzmacherei „Präexistenzianismus" zur Last zu legen.

Betrachtung dieser Species zukommen. Darum bestimmt [1]) auch Bovillus die Philosophie als „die weiseste Erforscherin der Eigenthümlichkeiten der Dinge, sowohl der Substanzen als der Accidenzen" [2]), und fügt hinzu, daß sie aus dieser Erforschung nur die Nahrung für den Geist und nur die Betrachtung und Erkenntniß der Wesenseigenthümlichkeiten um ihrer selbst willen erstrebt und sucht.

Aus dieser Begriffsbestimmung folgt zugleich auch, daß die Philosophie nicht eine bloße Dienerin praktischer und irdischer Interessen ist und sein soll, sondern vielmehr als die edelste und erhabenste Beschäftigung des Geistes zu gelten habe. Nur insofern höchstens kann sie Dienerin praktischer Interessen sein, als sie den Menschen zur Weisheit führen soll, welche nichts anderes ist als Selbsterkenntniß, durch welche das Gut- und Glücklichsein des Menschen und (dadurch) die Erreichung des höchsten Zieles, nämlich die Vereinigung des Menschen mit Gott, bedingt ist [3]).

Die Philosophie hat es also mit dem zu thun, was jedem Wesen eigenthümlich ist im Gegensatze zu allen übrigen Dingen, also mit dem Proprium jeden Dinges. Sie erzielt sonach eine Erkenntniß der Dinge ihrem innersten Wesen nach, und zwar eine Wesenserkenntniß aller Dinge [4]).

---

[1]) S. 28. 4: „philosophiam nuncupamus, quae proprietatum rerum sive substantiarum sive accidentium sapientissima indagatrix: nihil inde quam solum mentis partum, quam simplicem hujusmodi proprietatum speculationem molitur praestolaturque."

[2]) Wenn es hier heißt, die Philosophie suche auch die Eigenthümlichkeiten der Accidenzen zu erkennen, so steht dieß durchaus nicht im Widerspruch mit obiger Behauptung, daß sie sich nur mit dem Wesen der Dinge zu befassen habe. Denn die Accidenzen sind hier nicht im Sinne von zufälligen Eigenschaften anderer Wesen, sondern als selbstständige Wesen zu betrachten, die wie z. B. Akt und Potenz mehrmals als Wesen und Accidenz gegenübergestellt werden. Nur das Wesen dieser unvollkommeneren Wesen oder Dinge soll auch die Philosophie erkennen.

[3]) Cfr. Sa. 22. 26. 27. 31. capp.

[4]) I. 12. 6: „sapientia omnium est rerum agnitio."

Eine Wesenserkenntniß ist nun wohl von allen Dingen zu erlangen, deßhalb muß auch Alles Gegenstand der Philosophie sein können. Ob aber eine jede Wesenserkenntniß Philosophie sei, das ist eine andere Frage. Und somit kommen wir durch den Begriff hindurch sogleich auch zur Eintheilung der Philosophie. —

In dieser Beziehung nun schreibt Bovillus[1]): „Die Philosophie theilt sich in drei Theile, in Mathematik, Naturphilosophie (Physik) und überweltliche Philosophie. Die mathematischen Wissenschaften erforschen das Zufällige, Zahl und Größe; die Naturphilosophie beschäftigt sich mit den sensibeln Substanzen; die transcendente Philosophie erforscht die intellectualen Substanzen und die göttlichen Eigenschaften." Dagegen könnte nun Jemand bemerken, diese Eintheilung sei eine willkührliche Beschränkung der nach dem allgemeinen Begriffe nothwendigerweise viel weiter reichenden philosophischen Disciplinen, indem auch manche andere Wissenschaften das Wesen ihrer Objecte zu erforschen streben. Diese Einwendung beseitigt Bovillus in dem, was unmittelbar der Eintheilung nachfolgt, und ich erlaube mir, diese Auseinandersetzung vollständig anzuführen, weil sie auch zur größeren Klarheit über den Begriff der Philosophie noch dienen kann. Er sagt also: „Die auf die Beredtsamkeit bezüglichen Disciplinen sind in dieser Eintheilung der Philosophie nicht einbegriffen. Denn sie gehören zum praktischen und activen Leben, indem sie, obgleich sie die Eigenthümlichkeiten der Rede untersuchen, auch noch etwas Anderes von ihr erwarten, nämlich den nützlichen Gebrauch der Rede selbst. Ueberdieß sind sie ja auch der Philosophie selbst und der contemplativen Seelenthätigkeit dienstbar. Denn sie bilden die Rede aus, durch welche die Eigenthümlichkeiten der Dinge, die inneren Gedanken, ausgedrückt und äußerlich dargestellt werden sollen. Was aber zum contemplativen Leben gehört, das ist seiner selbst wegen da und keinem Anderen dienstbar. Wie nämlich der Körper der Seele dient, so auch dient die Rede den Dingen, und wie der Körper die Seele umhüllt und diese unter dem Körper verborgen ist, ebenso

---

1) S. 28. 4.

bekleidet und bedeckt auch das Wort den intellectuellen Begriff, welcher im Worte in gewisser Weise geheim und verborgen eingegeschlossen ist. Die Rede steht demnach im Verhältnisse des Körpers und sie verhält sich in derselben Weise zum geistigen Begriffe wie der Leib zur Seele. Und so wird auch das active Leben dasselbe Verhältniß haben wie der Körper und die Rede; die mit Beredtsamkeit sich befassenden Disciplinen haben einen practischen Zweck und sie gehören zum activen Leben. Zum factiven Leben endlich gehören die mechanischen Künste, welche den Körper, der in natürlicher Weise die Seele bedeckt und umkleidet, mit dem weltlichen Kreise oder mit den in der Welt befindlichen Substanzen umhüllen und schützend umkleiden. Wie nämlich der intellectuelle Begriff in ein zweifaches Kleid gehüllt wird, in das des Wortes und der Schrift, so nimmt in gleicher Weise auch die Seele eine doppelte Umhüllung an, nämlich das von Natur ihr umgeworfene Kleid des Körpers und jenes der weltlichen Substanz, welches die mechanische Kunst nach der Beschaffenheit und Form des Körpers ihr gewoben hat und dem ganzen Menschen zu seinem Schutze und Heile umlegt. Die Philosophie gehört also zum contemplativen, die Beredtsamkeit und die damit sich befassenden Disciplinen zum activen, die Mechanik aber zum factiven Leben. Das Erkennen ist ja etwas Contemplatives, das Reden und Belehren etwas Praktisches und Actives, das Schreiben etwas Factives."

Aus der angeführten Stelle ergibt sich nun als das Eigenthümliche und Wesentliche der Philosophie nicht bloß die Erforschung des Wesens der Dinge, sondern es gehört dazu auch, daß sie zu keiner anderen Disciplin in dem Verhältnisse der Dienstbarkeit stehe, sondern selbstständige, für sich seiende und darum auch um ihrer selbst willen zu pflegende Wissenschaft sei, die keinen anderen Zweck verfolgt, als den Geist mit Kenntnissen zu erfüllen und ihm die klare Erkenntniß und Einsicht und Weisheit zu erwerben. Die Philosophie ist also an sich zunächst nur theoretische Wissenschaft. Das hindert aber nicht, anzuerkennen, daß sie als theoretische Disciplin doch auch praktischen Nutzen gewährt, und dieser besteht in der Erlangung der Weisheit, in

der Erkenntniß Gottes und in Vereinigung mit ihm. — Als solche die vollständige Erkenntniß der Dinge bewirkende Disciplinen erscheinen nun unserem Philosophen: Mathematik, Physik und natürliche Theologie.

Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß diese Eintheilung der Philosophie genau mit jener der theoretischen Philosophie des Aristoteles ganz und gar zusammenfalle. Auch dieser nämlich sagt: es gebe drei betrachtende Philosophien [1]) (*τρεῖς φιλοσοφίαι θεωρητικαί*), die Mathematik, die Physik oder Naturphilosophie und die Theologie. Diese drei theoretischen Wissenschaften seien an und für sich vorzüglicher als alle anderen, unter ihnen aber sei die Theologie die vorzüglichste, denn sie habe es mit dem Ehrwürdigsten [2]) von Allem zu thun. Ihn gleicher Weise theilt auch Bovillus der natürlichen Theologie das Vorzüglichste zu, wenn er ihr als Aufgabe vindicirt, die intellectuelle Species und die göttlichen Eigenschaften zu erforschen und kennen zu lernen.

Zur Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften können wir aber auf dreifache Weise gelangen, entweder durch die Betrachtung der sinnlichen Zeichen mittelst Abstraction, oder durch innere Meditation, oder durch göttliche Offenbarung, sei diese nun eine mittelbare durch Engel oder eine unmittelbare durch Gott selbst. Denn „auf diese dreifache Weise — sagt Bovillus [3]) — werden wir der göttlichen Wissenschaft theilhaftig und offenbart sich der höchste Gott, uns in unserer Unwissenheit ein Fünkchen von sich in das innere Auge unseres Geistes eingießend. Die erste Art der Theologie ist die niedrigste; denn in derselben sucht der menschliche Geist auf philosophischem Wege mittelst Hilfe der Sinne aus der sensiblen Welt in die intelligible einzutreten und aus den sensiblen Zeichen Vermuthungen [4]) über die intelligiblen und göttlichen Dinge abzuleiten. Die zweite Art ist schon etwas freier und um einen Grad

---

[1]) Arist. Metaph. VI. 1, 19 et XI. 7, 15 f.

[2]) Περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων.

[3]) N. 11. 1.

[4]) Die conjecturae des Nikolaus von Cusa!

bekleidet und bedeckt auch das Wort den intellectuellen Begriff, welcher im Worte in gewisser Weise geheim und verborgen eingeschlossen ist. Die Rede steht demnach im Verhältnisse des Körpers und sie verhält sich in derselben Weise zum geistigen Begriffe wie der Leib zur Seele. Und so wird auch das active Leben dasselbe Verhältniß haben wie der Körper und die Rede; die mit Beredtsamkeit sich befassenden Disciplinen haben einen practischen Zweck und sie gehören zum activen Leben. Zum factiven Leben endlich gehören die mechanischen Künste, welche den Körper, der in natürlicher Weise die Seele bedeckt und umkleidet, mit dem weltlichen Kreise oder mit den in der Welt befindlichen Substanzen umhüllen und schützend umkleiden. Wie nämlich der intellectuelle Begriff in ein zweifaches Kleid gehüllt wird, in das des Wortes und der Schrift, so nimmt in gleicher Weise auch die Seele eine doppelte Umhüllung an, nämlich das von Natur ihr umgeworfene Kleid des Körpers und jenes der weltlichen Substanz, welches die mechanische Kunst nach der Beschaffenheit und Form des Körpers ihr gewoben hat und dem ganzen Menschen zu seinem Schutze und Heile umlegt. Die Philosophie gehört also zum contemplativen, die Beredtsamkeit und die damit sich befassenden Disciplinen zum activen, die Mechanik aber zum factiven Leben. Das Erkennen ist ja etwas Contemplatives, das Reden und Belehren etwas Praktisches und Actives, das Schreiben etwas Factives."

Aus der angeführten Stelle ergibt sich nun als das Eigenthümliche und Wesentliche der Philosophie nicht bloß die Erforschung des Wesens der Dinge, sondern es gehört dazu auch, daß sie zu keiner anderen Disciplin in dem Verhältnisse der Dienstbarkeit stehe, sondern s e l b s t s t ä n d i g e, f ü r s i c h s e i e n d e und d a r u m a u c h u m i h r e r s e l b s t w i l l e n z u p f l e g e n d e W i s s e n s c h a f t sei, die keinen anderen Zweck verfolgt, als den Geist mit Kenntnissen zu erfüllen und ihm die klare Erkenntniß und Einsicht und Weisheit zu erwerben. Die Philosophie ist also an sich zunächst nur theoretische Wissenschaft. Das hindert aber nicht, anzuerkennen, daß sie als theoretische Disciplin doch auch praktischen Nutzen gewährt, und dieser besteht in der Erlangung der Weisheit, in

der Erkenntniß Gottes und in Vereinigung mit ihm. — Als solche die vollständige Erkenntniß der Dinge bewirkende Disciplinen erscheinen nun unserem Philosophen: Mathematik, Physik und natürliche Theologie.

Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß diese Eintheilung der Philosophie genau mit jener der theoretischen Philosophie des Aristoteles ganz und gar zusammenfalle. Auch dieser nämlich sagt: es gebe drei betrachtende Philosophien [1]) (*τρεῖς φιλοσοφίαι θεωρητικαί*), die Mathematik, die Physik oder Naturphilosophie und die Theologie. Diese drei theoretischen Wissenschaften seien an und für sich vorzüglicher als alle anderen, unter ihnen aber sei die Theologie die vorzüglichste, denn sie habe es mit dem Ehrwürdigsten [2]) von Allem zu thun. Ihn gleicher Weise theilt auch Bovillus der natürlichen Theologie das Vorzüglichste zu, wenn er ihr als Aufgabe vindicirt, die intellectuelle Species und die göttlichen Eigenschaften zu erforschen und kennen zu lernen.

Zur Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften können wir aber auf dreifache Weise gelangen, entweder durch die Betrachtung der sinnlichen Zeichen mittelst Abstraction, oder durch innere Meditation, oder durch göttliche Offenbarung, sei diese nun eine mittelbare durch Engel oder eine unmittelbare durch Gott selbst. Denn „auf diese dreifache Weise — sagt Bovillus [3]) — werden wir der göttlichen Wissenschaft theilhaftig und offenbart sich der höchste Gott, uns in unserer Unwissenheit ein Fünkchen von sich in das innere Auge unseres Geistes eingießend. Die erste Art der Theologie ist die niedrigste; denn in derselben sucht der menschliche Geist auf philosophischem Wege mittelst Hilfe der Sinne aus der sensiblen Welt in die intelligible einzutreten und aus den sensiblen Zeichen Vermuthungen [4]) über die intelligiblen und göttlichen Dinge abzuleiten. Die zweite Art ist schon etwas freier und um einen Grad

---

[1]) Arist. Metaph. VI. 1, 19 et XI. 7, 15 f.

[2]) Περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων.

[3]) N. 11. 1.

[4]) Die conjecturae des Nikolaus von Cusa!

vorzüglicher als die erste. Denn hier wird der Geist, nachdem er von der Welt und den äußeren Dingen die sensible Species aufgenommen hat, seiner selbst mächtig, er zieht sich in sich selbst zurück und bildet in sich die Begriffe. Er genügt sich selbst, um aus sich dasjenige zu betrachten, wovon es keine äußere Species gibt, dasjenige, was von uns durch den dazwischen liegenden Himmel getrennt ist. Und diese zweite Art der Theologie ist die transcendente Philosophie oder Metaphysik, welche das Ziel der ersten Philosophie ist und mit deren Hilfe erzeugt und gewonnen wird. Die dritte Art der Theologie aber — fährt unser Philosoph fort — entstehe durch eine gewisse göttliche Erhebung und Extase, durch geheime Anschauung Gottes, durch das Wehen des göttlichen Geistes in der Seele. Sie ist also nicht die Frucht langwieriger Untersuchung, sondern in Folge göttlicher Erleuchtung werden die Menschen vom hl. Geiste in einem Augenblicke in aller Wahrheit unterwiesen, wie es bei den Aposteln und vielen anderen Säulen der Kirche, sowohl in der Wissenschaft als in der Beredtsamkeit, der Fall gewesen. — Doch von dieser dritten Art der Theologie könne hier nicht die Rede sein. Hier handle es sich vor Allem um die erste, da es nach der Behauptung des Areopagiten dem menschlichen Geiste nicht möglich sei, zu jener geistigen Erkenntniß himmlischer Dinge — die in der zweiten Art von Theologie stattfindet — emporzusteigen, wenn er nicht durch die Gleichnisse und Formen der irdischen Dinge zu ihr emporgeführt wird.

Nachdem wir nun wissen, was die hier gemeinte natürliche Theologie, welche die vornehmste philosophische Disciplin sein soll, sei, liegt es nahe, nach dem Verhältnisse derselben (der Philosophie) zur eigentlichen Theologie zu fragen.

Diese Frage können wir kurz dahin beantworten, daß Bovillus hierin der seit Langem herrschenden Anschauung der Schule folgte, welche das gegenseitige Verhältniß von Philosophie und Theologie in dem Satze ausdrückt: „Credo ut intelligam“ oder „Fides quaerens intellectum.“ Denn am Schlusse jenes Capitels [1]),

---

[1]) Sa. 29.

wo er durchführt, daß allein die Christen sich der Erkenntniß der göttlichen Trinität rühmen können, sagt Bovillus: „Die Intelligenz ist die Vollendung des Glaubens, der Glaube aber ist die Vorbereitung (*dispositio*) und der heilige Anfang der Intelligenz." Ein Satz, der im ersten Buche der theologischen Conclusionen [1]) noch bestimmter dahin ausgesprochen wird, „daß die Theologie sich zu den menschlichen Wissenschaften ungefähr in derselben Weise verhalte, wie die Principien zu den Conclusionen." Diese Thesis erklärt er in folgender Weise: Bei der Untersuchung dieses Verhältnisses treten uns vier Eigenschaften (der Theologie) entgegen: das höhere Alter (primitas), die Einfachheit (simplicitas), die Erhabenheit (des Objectes, eminentia) und die reichere Fülle göttlichen Lichtes (lucis abundantia sive exuberantia). Die Principien sind nämlich in allen Wissenschaften das Aelteste und Erste; ebenso sind sie einfacher als die Conclusionen, da sie ja nicht weiter mehr aufgelöst werden können (quippe irresolubilia). Ferner gibt es in den Wissenschaften nichts Erhabeneres als die Principien, von denen wir als den an sich bekannten und gewissen Wahrheiten ausgehen und Schritt für Schritt abwärtsgehen bis zu den letzten Folgerungen. Endlich strömt von den Principien das meiste und hellste Licht in unsere Intelligenz, so daß ihr durch dasselbe alles Andere klar und hell wird.

Nun ist aber die Theologie unter allen Wissenschaften die älteste und erste; sie übertrifft auch alle menschlichen Wissenschaften an Einfachheit; auch gibt es keine höhere Erkenntniß als jene des höchsten Wesens; und endlich strömt von ihr, gleichwie von einem Abgrunde und einem Meere göttlichen Lichtes, funkenweise der Schimmer aller Wissenschaften aus und zugleich wieder in sie zurück. [2])

---

[1]) Th. I. 11.

[2]) A qua et primitus effluit et in quam demum refluit omnium humanarum scientiarum scintillaris et subrutila emicatio.

Somit ist klar — wenn nämlich diese Prämissen zugegeben werden —, daß die Theologie sich zu den übrigen Wissenschaften verhalte, wie das Princip zu den Conclusionen.

Anderseits aber wird wieder gelehrt, daß die Theologie unter allen Wissenschaften zuletzt erlangt wird. Denn es wird der Satz vorgetragen [1]): die Theologie ist ihrer Natur nach die älteste aller Wissenschaften, aber in Bezug auf ihre Erwerbung (acquisitione) die letzte. Denn das Object der Theologie — heißt es — sei das von Natur älteste und erste Wesen, darum muß auch seine Erkenntniß jede natürliche Erkenntniß übertreffen. Nun ist aber jenes höhere Wesen (Gott) mit dem Schleier der gesammten Creatur verhüllt und von Anfang an unserer Intelligenz unzugänglich. Darum muß sich der menschliche Geist durch alle Creaturen hindurcharbeiten, bevor er Gott selbst berühren und erreichen kann. Daraus folgt, daß das von Natur ewige und erste Wesen erst zuletzt erkannt wird. — Und hieraus kann ferner gefolgert werden, daß die Metaphysik oder die Religionsphilosophie die höchste aller menschlichen, rein natürlichen Wissenschaften sei, wie auch anderwärts gesagt wird, daß die Seele erst durch die Erkenntniß Gottes vollendet und der wahren Weisheit theilhaftig wird. [2]) Denn Gott ist das wahre und eigentliche Object alles Erkennens. Die Erkenntniß Gottes aber wird nur mit Hilfe der übrigen Erkenntnisse gewonnen und ist sonach der Höhepunkt und die Krone der Wissenschaft. Und als solche muß also die Religionsphilosophie betrachtet werden. — Natürlich gilt dieses nur in Bezug auf die rein natürlichen Wissenschaften. Denn wenn wir den Begriff „Wissenschaft" ganz allgemein nehmen, so schreibt Bovillus der Theologie den Vorzug zu. [3]) Diese Unterscheidung dient uns zu-

---

[1]) Th. I. 14. [2]) Sa. 34.

[3]) In der epistola nuncupatoria zu den Conclusiones theologicae heißt es nämlich: „Superat nimirum christianus apex philosophicum culmen, quantum fidei et scientiae connexio simplicem scientiam, vel quantum Theologia Metaphysicen praecellit. Inchoans enim a lumine fidei christiana traditio in scientiae claritatem credulam fidelemque mentem devehit ac feliciter perducit.

gleich auch zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, der bestehen würde, wenn man einerseits die Theologie als Princip aller Wissenschaften, andererseits als die zuletzt gewonnene Erkenntniß bezeichnen wollte. Nämlich insofern ist sie das Princip, als ihr Inhalt und Object als die Grundlage und der lebensfähige Keim betrachtet wird, aus welchem durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes auf dem Wege der Abstraction und der Vergleichung mit den creatürlichen Wesen die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes ermittelt wird. Und dieß ist dasjenige, was mit dem an die Spitze dieser Erörterung gestellten Satze ausgesprochen ist: „Die Intelligenz ist die Vollendung des Glaubens, der Glaube aber ist die Vorbereitung und der Anfang der Intelligenz."

Ueber diese Frage ist in neuester Zeit so viel gesprochen und geschrieben worden, daß es durchaus nicht nöthig ist, noch weitere Bemerkungen beizufügen. Wir können darum sogleich auf einen anderen Punkt übergehen, der von besonderer Wichtigkeit scheint, und dieß ist die Methode des Bovillus.

Bekanntlich sind schon verschiedene Versuche gemacht worden, um ein Verfahren zu erfinden, wie man auf möglichst einfache Weise sich in den Besitz aller möglichen Erkenntnisse versetzen könnte. Ich erinnere beispielsweise nur an Einen derartigen Versuch, nämlich an die „Ars magna“ des auch von Bovillus hochgefeierten und in einer eigenen Schrift verherrlichten Raymundus Lullus. Ein ähnliches, noch einfacheres Verfahren suchte Bovillus herzustellen in seiner „Kunst der Gegensätze" (ars oppositorum), womit wir es hier zu thun haben. Er verspricht sich von dieser Kunst alles Gute für die wissenschaftliche Erkenntniß, wie schon aus der Dedication des betreffenden Buches zu ersehen ist, wo er sagt: „Den ganz allgemeinen Nutzen (ad omnia utilitatem) dieser Kunst kann man daraus abnehmen, daß sie unserem Geiste eine Stiege bereitet, auf welcher er von dem Gebiete der einen Disciplin leicht zu einer anderen aufsteigen, und die Uebereinstimmung und den Unterschied aller Dinge erkennen kann, weßhalb man diese Kunst mit Recht Redekunst (logodaedalia) oder die Kunst das

Reden zu lernen (Daedalogia) nennen könnte. Worin nun diese Kunst bestehe, soll in aller Kürze hier angegeben werden.

Während Raymundus Lullus für seine Kunst[1]) sich der krummen Linie oder des Kreises bedient, nimmt Bovillus seine Zuflucht zur geradlinigen Figur des Rechteckes oder Quadrats, wodurch die zu vergleichenden Begriffe zunächst nicht unter- oder übereinander, sondern einander gegenüber zu stehen kommen, wodurch ihr gegenseitiges Verhältniß bestimmter hervortritt. Denn „Gegensätze[2]) nebeneinander gestellt treten um so deutlicher hervor." Warum er die geradlinige Figur anwendet, läßt sich aus dem abnehmen, was er unter „Gegensatz" eigentlich versteht. Er betrachtet nämlich alle Dinge als gegensätzlich (opposita), die sich einander gegenüberstehen aber doch aufeinander beziehen[3]), die sich, so zu sagen, gegenseitig anschauen. Das Anschauen (aspectus) wird aber vornehmlich durch die gerade Linie oder durch den Durchmesser bezeichnet, der sich von dem Beschauenden zu dem angeschauten Objecte hinzieht, und beide, Subject und Object, als Mittleres mit einander verbindet[4]). Nur der Selbstbeschauung des eigenen Wesens — der Selbsterkenntniß, die indeß nur Gott, dem Engel und dem Menschen zukommt — entspricht die zu ihrem Anfange zurückkehrende Kreisfigur[5]). Bei dieser Kunst handelt es sich aber zunächst nicht um die Selbsterkenntniß, sondern um wissenschaftliches Erkennen der außer und neben uns bestehenden Objecte.

Jede wissenschaftliche Erkenntniß schließt ein Vierfaches in sich: Gattung, Art, Differenz und Eigenthümlichkeit, die beiden letzteren als Bestimmtheiten der ersteren. Dieß nämlich sind die Acte jeder wissenschaftlichen Untersuchung: Theilung der Gattung, Bestimmung der Art, Nachweisung der Eigenthümlichkeit des Einzelwesens,

---

[1]) Sieh hierüber: Rixner, Geschichte der Philosophie, II. Bd. Anhang. S. 88—91, und Trendelenburg, historische Beiträge rc. I. Bd. S. 247 ff.

[2]) Op. 6. 2. [3]) Op. 1. 1. [4]) Op. 1. 6.

[5]) Op. 1. 7.

womit von selbst die Unterscheidung von den übrigen Individuen gegeben ist[1]). Da dieß bei jeder Wissenschaft zu geschehen hat, so gibt es hinsichtlich der Methode eigentlich nur Eine Wissenschaft, und dieß ist der Grund, warum der menschliche Geist mit Leichtigkeit von der einen Disciplin zur anderen übergehen und sich in derselben zurechtfinden kann, wenn er nur die Kunst der Gegensätze versteht.

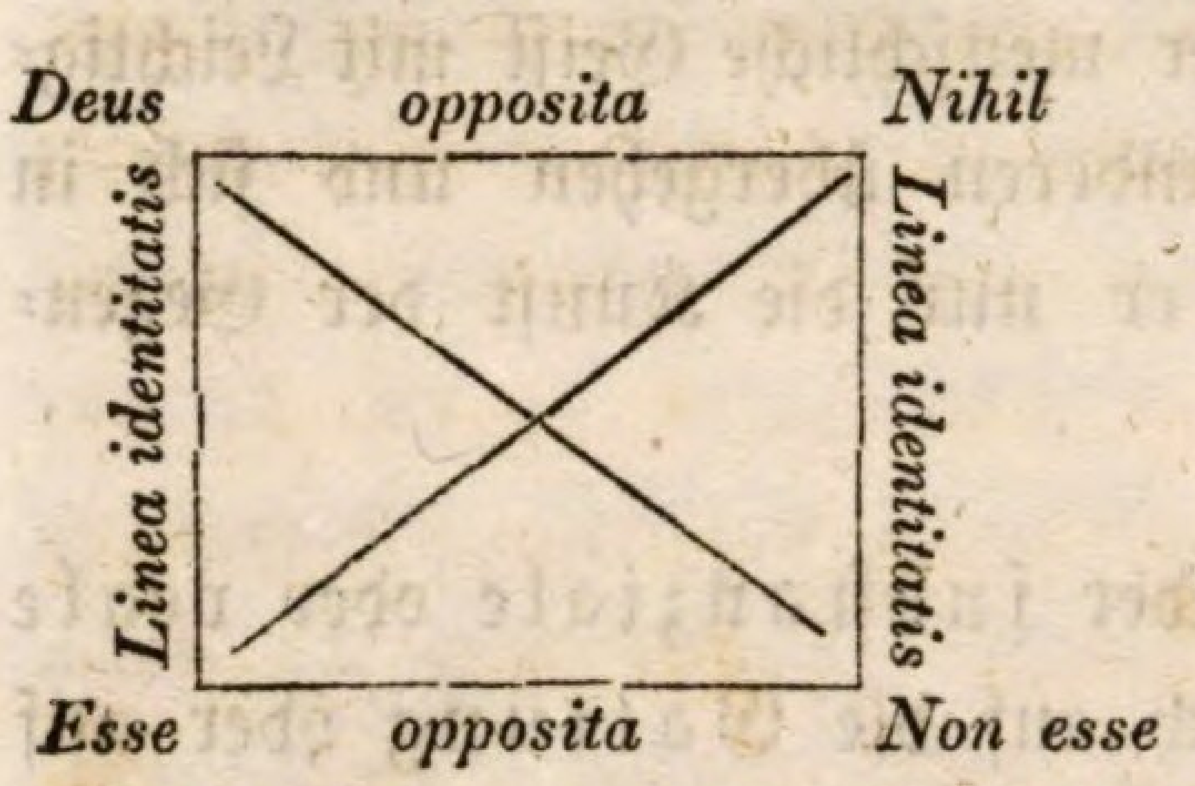
Die Gegensätze sind nun entweder substanziale oder reale oder rationale, je nachdem sie sich auf die Gattung oder auf die Art oder auf das Individuelle beziehen. Die substanzialen und realen sind von Natur vorhanden, die rationalen aber sind Setzungen des Intellectes[2]). Jedes Ding ist nämlich von Natur an seinen bestimmten Ort hingestellt worden und befindet sich dort in Frieden und Eintracht mit sich selbst. Stellt man es aber aus seinem natürlichen Orte heraus in den Ort eines anderen Dinges, so entsteht Zwietracht und Streit und eigentliche Opposition, beide können sich ja nicht mit einander vereinigen, sondern jedes will ganz seinen ihm natürlichen Ort für sich haben[3]). Daraus geht hervor, daß das gleichzeitige Befinden mehrerer Dinge an einem untheilbaren Orte die Ursache der Opposition ist[4]), während jedes Wesen, was an seinem ihm eigenthümlichen Orte sich befindet, mit sich in Identität ist. Identität gilt nämlich dem Bovillus gleichbedeutend mit Frieden und Eintracht, die Opposition gilt ihm gleich Streit[5]) und Kampf, womit die andere Bestimmung zusammenhängt, daß das, was früher und vorzüglicher ist, als Identität (idem), das Spätere, Unvollkommnere und Unedlere aber als Opposition bezeichnet werden müsse[6]). Demnach ist Gott die höchste Identität, und das Nichts die größte Opposition.

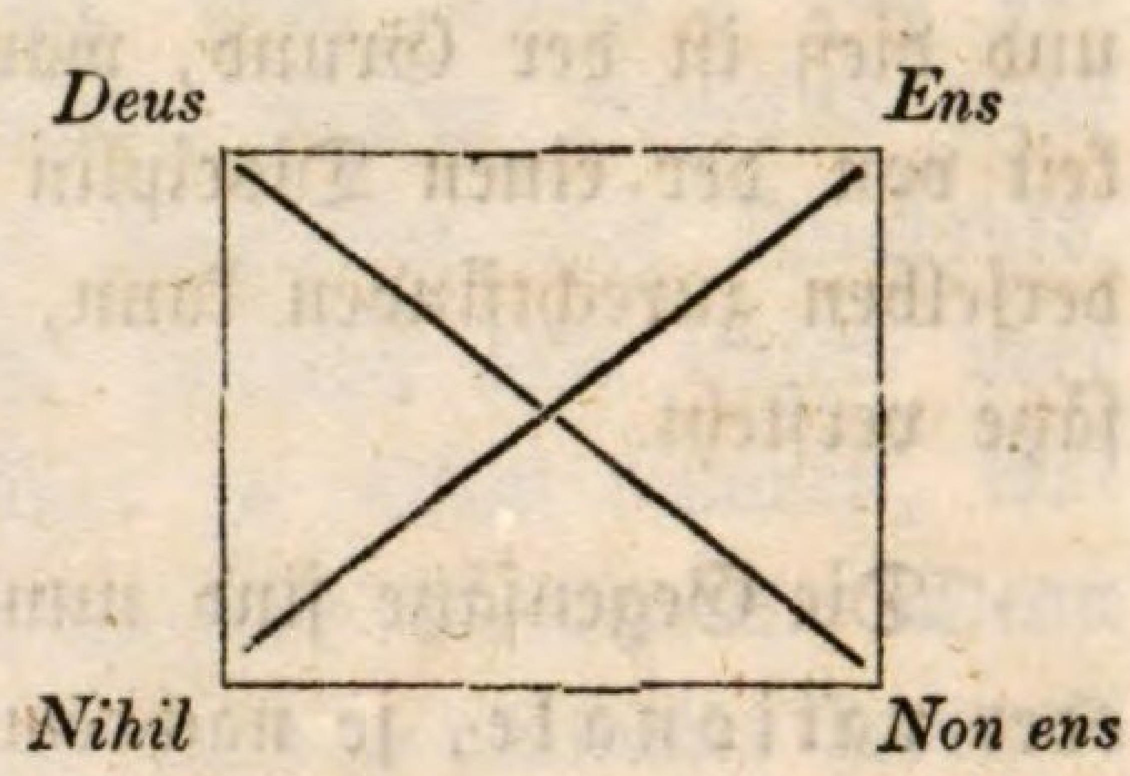
Zwischen Gott und dem Nichts besteht also der größtmögliche Gegensatz. Gott ist absolutes Sein, das Nichts absolutes Nichtsein. Stelle ich nun diese beiden Gegensätze durch einen Durch-

---

1) Op. 17. 1. 2) Op. 1. 2—5. 3) Op. 6. 4.
4) Op. 4. 4. 5) Op. 3. 5. 6) Op. 3. 1.

messer getrennt gegenüber und setze ich unter beide ihre Prädikate, so erhalte ich ein Quadrat oder ein Rechteck, welches die Figur der Gegensätze überhaupt ist [1]).





Hier sind Gott und Nichts Subjecte, Sein und Nichtsein Prädikate, oder, um es allgemein auszudrücken, in einer und derselben Figur erscheinen immer zwei Begriffe als Subjecte, zwei als Prädikate [2]). Diejenige Seite nun, welche das Subject mit seinem Prädikate verbindet, ist Seite der Identität [3]); die Diameter aber zeigen die Opposition an, während jene Seiten, welche die beiden gegensätzlichen Subjecte trennen, weder Linien der Identität noch der Opposition genannt werden können, da in ihrer Richtung gar nichts ausgesagt wird.

Setzt man nun zwei Gegensätze einander gegenüber, so muß immer der eine früher und vollkommener sein als der andere, und der vollkommenere, welcher durch sich selbst besteht, muß dem anderen erst den Ursprung geben [4]). Denn der unvollkommenere kann nur durch die Beziehung auf den vollkommeneren bestimmt werden. Während nämlich beim vollkommenen alle drei Termini: Subject, Prädikat und Copula von seinem eigenen Wesen hergenommen sind, (indem ich z. B. sage: die Wahrheit ist wahrhaft

---

[1]) Op. 4. 5; man kann aber auch die Subjecte untereinander und jedem sein Prädikat gegenüberstellen.

[2]) Op. 5. 4, 6.

[3]) Daraus folgt die ganz richtige Behauptung, daß das Prädikat immer nur eine mit einer näheren Erklärung verbundene Wiederholung des Subjectes ist, wie z. B. der Vater ist gut = ist dem Satze: der Vater ist ein guter Vater.

[4]) Op. 11. 3.

oder in Wahrheit Wahrheit; das Seiende ist durch das Seiende seiend u. dgl.): ist beim unvollkommenen Gegensatz das Medium ein anderes, nämlich aus dem vollkommenen abgeleitet. Man wird ja z. B. sagen: Das Nichtseiende ist nicht seiend, oder das Nichtseiende ist durch das Seiende nicht seiend; die Falschheit ist wahrhaft oder in Wahrheit Falschheit [1]).

Der Unterschied zwischen vollkommeneren und unvollkommeneren Gegensätzen ist wohl zu beachten, weil nur dadurch eine Reihe von Gegensätzen auf zwei zurückgeführt werden können. Alle möglichen Gegensätze sind nämlich gleichsam nur zwei Gegensätze. Denn von zwei beliebigen Gegensätzen ist immer der eine ein vollkommener, der andere ein unvollkommener. Man stelle nun alle vollkommenen unter einander auf die eine und ebenso alle unvollkommenen auf die andere Seite, so daß gleichsam nur Eine Vollkommenheit und Eine Unvollkommenheit sich gegenüberstehen. Ein Beispiel macht dieses klarer. Licht und Finsterniß, Act und Potenz, Weiß und Schwarz, Tag und Nacht, Wahrheit und Falschheit u. s. w. sind Gegensätze. Weil jedoch Licht, Act, Tag, Wahrheit u. dgl. vollkommenere, sind Finsterniß, Potenz, Nacht, Falschheit u. dgl. unvollkommenere. Da nun zwei Dinge, die dem nämlichen dritten gleich sind, auch unter sich gleich sein müssen, so kann man alle vollkommenen Gegensätze promiscue für einandersetzen und auf der anderen Seite ebenso auch alle unvollkommeneren. Man kann also z. B. anstatt Licht mit vollem Rechte setzen: Act, Tag, das Weiße, Wahrheit u. s. w. — Es gibt ja eigentlich nur Eine Wahrheit und nur Eine Vollkommenheit, da jede einzelne Wahrheit mit der ganzen Wahrheit und jede einzelne Vollkommenheit mit der ganzen Vollkommenheit zusammenhängt und verbunden ist. Die Coincidenz der Längenseite [2]) der Gegensätze ist also der Grund, weßhalb wir die einzelnen Begriffe und Gegensätze vertauschen können [3]).

---

[1]) Op. 12. 2.

[2]) Die Länge ist die Linie, in welcher alle Gegensätze unter einandergestellt sind.

[3]) Sieh Op. cap. 16.

Die wichtigste Frage jedoch, welche hier gestellt werden muß, ist die, wie man denn die Gegensätze findet. Um nämlich die Figur der Gegensätze entwerfen zu können, muß ich wenigstens zwei gegensätzliche Subjecte mit ihren Prädicaten schon kennen. — Es ist schon angegeben worden, daß von Natur aus jedes Ding an seinen ihm zukommenden Platz gestellt, mithin in Eintracht und Identität ist [1]. Und da niemals zwei oder mehrere Wesen zugleich an Einem untheilbaren Orte sein können, so kann in der Natur eigentlich von Gegensatz und Opposition nicht die Rede sein. Wenn es sich demnach um die Opposition der Dinge handelt, so kann darunter nur ihr Verhältniß zur menschlichen Vernunft verstanden werden. Die Opposition kann ja nur in einem untheilbaren Kleinsten, mithin nur in einem ganz einfachen Geistigen entstehen, und ein solches ist hienieden nur der menschliche Geist. Und nur vom Geiste oder dem Intellecte wird allen Dingen Gewalt angethan, indem er alle Dinge aus ihrem natürlichen Orte herausreißt und sie alle zusammen in sein untheilbares Wesen hineinversetzt — zwar nicht der Substanz aber der Species nach — um sie dann in sich vergleichen zu können [2]. Daraus ergibt sich, daß eigentlich nur von einer Opposition der Species im Intellecte die Rede sein könne. Und darum konnte Bovillus sagen, daß der Intellect oder die vernünftige Seele den wahren Unterschied der Dinge statuire und alle Differenz und Opposition beurtheile [3].

Der Intellect ist für die Natur eingerichtet und für sie nothwendig, er ist das Licht der gesammten Natur und die Distanz und Opposition aller Dinge, welche eben aus deren gleichzeitigen Setzung im Intellecte entsteht. Aber kann denn der Intellect, wenn er ein Kleinstes und Untheilbares ist, zugleich alle Species in sich aufnehmen? Es ist ihm nicht einmal möglich, zu gleicher Zeit zwei Species in sich zu bewahren [4], um so weniger mehrere, sondern er sendet jede Species, die von der Welt in denselben

---

1) Op. 4. 2, 2) Op. 7. 1—4.
3) Op. 7. 5. 4) Op. 7. 6.

einkehrt, durch sich hindurch in's Gedächtniß [1]). Darum erkennt der Intellect immer nur Eines. Einheit und Vielheit aber sind Gegensätze, weßhalb man behaupten muß, daß die Vernunft zu den Objecten, die in der Welt sind, sich gegensätzlich verhalte. „Die Dinge sind nämlich im Raume und in der Zeit nebeneinander und auseinander. So aber, wie sie sind, in dieser äußerlichen Getrenntheit der Existenz können sie nicht in die Vernunft eingehen, die sich zu der Vielheit verhält wie der einfache, unausgedehnte Punkt zum ausgedehnten Raume. Deßungeachtet müssen die Dinge, die an sich verschieden sind, auch als verschieden erkannt werden, wenn sie wirklich erkannt werden wollen. Es wird aber von der Vernunft nicht die Vielheit an sich aufgenommen, sondern immer nur die Einheit; aber das Bild, welches die Vernunft von dem einzelnen Dinge auf die Rückseite ihrer selbst, auf das Gedächtniß, wirft, und welches dort festgehalten wird, unterscheidet sich im Gedächtnisse wieder von jedem neuen durch die Vernunft aufgenommenen Bilde, und es entsteht durch die wiederholte Vernunftthätigkeit, durch Wiederholung der Einheit die Vielheit. So erhält durch die selbstständige Vergegenwärtigung dieser Bilder die Vernunft neben der Einheit auch die Vielheit und des Unterschiedes, aber in umgekehrter Ordnung und in umgekehrten Verhältnissen, weil die Vielheit der Bilder innerhalb der Vernunft der Vielheit der Gegenstände außerhalb derselben gegenübersteht, indem die Bilder bei dem Durchgange durch das an sich einheitliche Organ der Aufnahme in ihrer inneren Spiegelung gerade die entgegengesetzte Stellung von der, welche sie vor ihrem Eingange in die Vernunft eingenommen hatten, erhalten" [2]).

Die Vernunft und die Natur sind also Gegensätze, sie sind die zwei Extreme, aus deren gegenseitigen Vereinigung ein Mittleres entstehen muß, welches beide Extreme miteinander verbindet. Beide

---

[1]) Op. 8. 4.

[2]) Op. 7. 6 — 9. 8. vide Deutinger, das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. S. 411.

Gegensätze haben eine gewisse Anziehung — wie es ja auch in der Natur der Fall ist, daß die Gegensätze sich anziehen, man denke z. B. an Magnetismus und Electricität, — ein gewisses Streben nach Vereinigung, welche in der Erkenntniß des Menschen zu Stande kommt. Die Erkenntniß ist also nicht Produkt des Geistes allein und nicht Produkt der Natur allein, sondern beide Faktoren, der objective und der subjective müssen zusammenwirken, so daß der ganze Erkenntnißprozeß sich in einem Ternar vollzieht, in der Einwirkung der sinnlichen Natur, in der Empfänglichkeit des Geistes und in dem Zusammenwirken beider. Und wie bei diesen, so ist es überhaupt bei allen Gegensätzen.

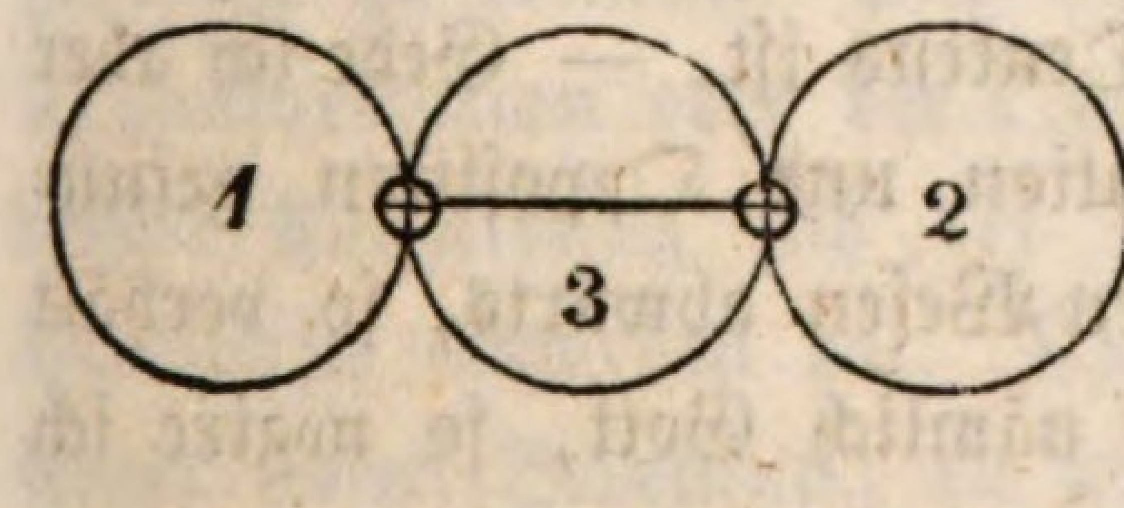
Nicht mit Trennung und Gegensatz begnügt sich der Geist, sondern er sucht überall die Gegensätze in Einheit, Verhältniß und Harmonie zu bringen. Deßhalb ist die „ars oppositorum“ nicht schon das Ziel des Wissens, sondern die nothwendige Voraussetzung und das fruchtbarste Mittel, um zum eigentlichen Ziele gelangen zu können. Daß dieß die Intention des Bovillus sei, folgere ich aus dem ganz allgemein hingestellten Satze [1]: Die Extreme bringen ihrer Natur nach die Mitte hervor, aus sich selbst derselben Substanz und Sein verleihend. Und die Mitte ist die Einheit und die Verbindung der Extreme, wie bei einem Syllogismus aus den beiden Prämissen eine Conclusion folgt, welche beide Prämissen verbindet und zur Einheit zusammenfügt.

Bezüglich der Gegensätze ist also Folgendes zu bemerken. Ursprünglich kann es nur ein einziges erstes Wesen, mithin auch nur Einen Gegensatz geben, von welchem der andere erst seinen Ursprung erhält. Beide mitsammen bringen dann ein Drittes, ein Mittleres hervor, welches gleichweit von beiden Extremen absteht und das Abbild von beiden in gleicher Weise ist, indem es von keinem mehr als vom anderen an sich hat. Dieses Mittlere ist also den beiden Extremen gleich und darum müssen die Extreme, da sie dem nämlichen Dritten gleich sind, auch unter sich

---

[1]) Op. 14. 3.

gleich sein, zwar nicht der Substanz, wohl aber der Modalität des Seins nach. D. h. um ein Beispiel zu geben: so sehr der Act Act ist, so sehr ist die Potenz Potenz; oder so sehr Gott im Sein ist, ebenso sehr ist das Nichts im Nichtsein. Ist ja Gott unendliches Sein und das Nichts unendliches Nichtsein. Wirken nun diese beiden Extreme zusammen, so entsteht ein Mittleres, das halb Act und halb Potenz ist, oder ein Wesen, dem Sein und Nichtsein gleichmäßig zukommen. Ein solches Wesen ist jede Creatur, die vorher im Nichtsein war, jetzt aber im Sein ist. Wollen wir uns dieses durch eine Figur deutlicher machen, so dient uns hiezu der Kreis. Setzen wir nämlich zwei Kreise gegenüber, die uns die Extreme vorstellen und das Bestreben und die Tendenz haben, sich gegeneinander zu bewegen und zusammenzukommen, so werden sie einen dritten mittleren Kreis bilden [1]), zu welchem jeder der beiden extremen eine Hälfte hergeben muß. Darum konnte Bovillus sagen: Die ganze Quadratur der Gegensätze bildet nur drei Kreise [2]). Zwei Kreise nämlich bilden die Bewegungen der Gegensätze in sich selbst, der dritte entsteht aus deren wechselseitigen Vergleichung und Vereinigung, was aus folgendem concreten Beispiele deutlicher wird. Der eine extreme Kreis deutet nämlich die Bewegung Gottes in sich selbst an, der zweite die Bewegung der Creatur in sich selbst. Der mittlere Kreis aber ist jener, wodurch Gott zur Creatur, die Creatur hingegen zu Gott hinstrebt, so daß aus beiden Halbkreisen jener ganze Kreis entsteht, in welchem die wechselseitigen Beziehungen der Gegensätze zusammentreffen.



Und dieser Satz, meint Bovillus, diene einigermassen zur Verdeutlichung des Mysteriums der Trinität. Wie nämlich jede Zahl, die sich in sich selbst bewegt und zu sich selbst hinwendet, nothwendig drei Kreise bilden muß, zwei äußere und einen mittleren, der von den beiden extremen ausgeht, so auch erfüllt die göttliche

---

[1]) Op. cap. 13. [2]) Op. 2. 3.

Substanz in ihrer Selbstbewegung drei Kreise und schließt drei Personen ein: die zwei äußeren, deren zweite von der ersten gezeugt wird, und die dritte, welche aus beiden hervorgeht. Hieraus können wir schließen, daß Gott in sich selbst das höchste und vollendetste Beispiel des vollkommensten Gegensatzes sowohl, als auch seiner vollendetsten Aussöhnung und Vereinigung ist. Wollen wir aber den vollkommensten Gegensatz zur Natur und zu unserer Erkenntniß suchen, so werden wir denselben im Nichts finden, welches hinsichtlich des Denkens und Seins das direct entgegengesetzte Verhältniß einnimmt. „Das Nichts ist nämlich das Fruchtbarste für das Denken und das Unfruchtbarste für das Sein. Setze ich das Nichts voraus, so folgt hinsichtlich des Seins gar nichts, hinsichtlich des Denkens aber Alles. Das Denken kann bei dem bloßen Gedanken des Nichts nicht stehen bleiben. Wir können das Nichts an sich gar nicht denken, sondern bloß als Negation von Etwas [1]). Das Denken wird also, von dem Nichts ausgehend, mehr und mehr genöthigt, diesen Gedanken stufenweise zu negiren, bis alle Negation ausgeschlossen und das gedacht ist, worin gar kein Nichts, gar keine Negation mehr ist. Daraus folgt also für das Denken aus der einfachen Erkenntniß, daß es beim Nichts nicht stehen bleiben könne, die nothwendige Voraussetzung, daß das wahre Sein dasjenige ist, in welchem gar kein Nichts ist, und daß dieses Sein gedacht werden muß, weil es die einzige mögliche Voraussetzung alles Denkens ist. — Gehe ich aber von diesem auf dem Wege der Negation und Opposition gefundenen höchsten Wesen zu den niedrigsten Wesen abwärts, so verhält sich die Sache umgekehrt. Negire ich nämlich Gott, so negire ich damit zugleich auch alle Creaturen, das gesammte Sein; aus der Negation Gottes folgt das reine Nichts, aus der Negation des Nichts dagegen folgt das reine und vollkommenste Sein, Gott selbst. Setze ich das Nichts, so negire ich Alles und auch Gott selbst. Setze ich aber Gott, so setze ich nicht Alles, noch auch negire ich Alles, sondern ich setze damit nur die Möglichkeit, nur

---

[1]) Op. 12.

die Potenz für Alles. Wenn nämlich Gott ist, so folgt für das Denken nicht, daß noch etwas sei. Der Gedanke, daß ein absolutes Wesen ist, ist für das Denken das allerunfruchtbarste, weil aus ihm mit Nothwendigkeit nichts weiter gefolgert werden kann. Eben dieser Gedanke ist aber für das Sein der allerfruchtbarste, weil alles Sein nur möglich ist, wenn ein absolutes Sein ist. So ist Gott das Fruchtbarste für das Sein, das Unfruchtbarste für das Denken, und umgekehrt ist das Nichts das Unfruchtbarste für das Sein, das Fruchtbarste für das Denken [1]).

Dieß sind also jene Gedanken, von denen der Geschichtschreiber der Philosophie, Ritter [2]), meint, „man wird sie zwar nicht unfruchtbar finden, aber zu ihrer Durchführung würde es auf eine richtige Zusammenstellung der verschiedenen Gegensätze nach den verschiedenen Wissenschaften angekommen sein, und dieser Aufgabe zeigt sich Bovillus nicht gewachsen." Daß hier dem berühmten Geschichtschreiber der Philosophie etwas Menschliches begegnet und er den Geist und den tieferen Sinn und die große Bedeutung dieser Methode gänzlich verkannt hat, ist leicht einzusehen. Es handelt sich nämlich hier um ein Princip der Erkenntniß, welches das ganze Universum in den Kreis der Untersuchung zu ziehen gestattete, ohne irgend einem Wesen seine Eigenthümlichkeit zu benehmen, ohne das, was getrennt werden muß, zu vermischen, und ohne das Zusammengehörige zu trennen. Und dieß ist das System der Transposition, Transformation oder der Qualitätsveränderung, ein Princip, durch dessen Ausbildung sich der selige Professor Dr. Deutinger große Verdienste erworben hat. Dieses Princip muß man erfaßt und in seiner tiefen Bedeutung zu würdigen gelernt haben, wenn man die Methode des Bovillus gerecht beurtheilen will.

Da wir nun die wichtigsten Fragen, welche den wesentlichen Gegenstand einer Einleitung in die Philosophie bilden, besprochen haben: den Begriff der Wissenschaft überhaupt, den der Philosophie

---

1) N. 8. 2. — N. 10. 4. Vgl. Deutinger, a. a. O. S. 413–14.
2) Ritter, Gesch. d. Phil. 9. Bd. S. 352.

insbesondere, aus welchem sich die Aufgabe der Philosophie von selbst ergibt, da sie eben in nichts Anderem besteht, als in dem Bestreben, den Begriff zu realisiren; dann die Eintheilung der Philosophie und daran anschließend das Verhältniß derselben zur Theologie, woran wir dann zuletzt noch eine Untersuchung über die Methode der Philosophie des Bovillus angereiht haben: so können wir nun zur Darstellung des Systems selbst übergehen und die einzelnen Disciplinen der Philosophie (des Bovillus) näher betrachten.

Man wird nun wohl erwarten, daß ich nacheinander die Mathematik, dann die Physik und endlich die Theologie behandle, denn dieß ist, haben wir gesehen, die Eintheilung der Philosophie nach Bovillus. Ich bin nun weit entfernt, diese Erwartung und Forderung eine unberechtigte zu nennen, ich erkenne sie vielmehr als vollkommen begründet an und war Anfangs auch wirklich des Willens, in dieser Weise meine Darstellung zu geben. Nach längerem Nachdenken habe ich mich indeß anders entschieden und es als zweckmäßiger erachtet, mich mehr an die in unserer Zeit übliche Abtheilung des Stoffes zu halten und dasjenige, was zu jeder Abtheilung gehört, aus den Schriften des Bovillus zusammenzustellen[1]). Allerdings habe ich mir dadurch die Arbeit nicht erleichtert, sondern vielmehr bedeutend erschwert, was ich indeß nicht scheuen zu sollen glaubte, um die Philosophie des Bovillus unseren Freunden der Philosophie mundgerechter zu machen. Nach unserer Eintheilung aber gehört die Mathematik nicht zur Philosophie, und ich muß sagen, mit Recht hat man sie als eine rein-positive und empirisch-exacte Wissenschaft von derselben ausgeschieden. Und darum konnte ich mir auch erlauben, die Mathematik des Bovillus in meiner Darstellung zu übergehen, ohne mich vielleicht eines allzu großen Vorwurfes schuldig zu machen. Tadeln kann man dieß allerdings, denn wenn ich mich anheischig machte, die Philosophie des Bovillus darzustellen, so hat man ein Recht, seine ganze Philo-

---

[1]) Die Lehre des Bovillus wird dadurch nicht im mindesten alterirt, wohl aber das Studium derselben bedeutend erleichtert.

sophie in meiner Arbeit zu suchen und zu verlangen. Ich weigere mich nun keinen Augenblick, dieses Recht vollkommen zuzugestehen und ich hatte auch wirklich im Sinne, eine vollständige Skizze seiner Mathematik zu geben, und ich hatte sogar eine vollständige wörtliche Uebersetzung seiner mathematisch=philosophischen Hauptschrift „de duodecim numeris“ geschrieben, und könnte dieselbe heute veröffentlichen, wenn es nothwendig und zweckdienlich wäre. Aber ich muß mich gleichwohl entschließen, die Mathematik in dieser Arbeit zu übergehen, einerseits weil die mir zu kurz zugemessene Zeit eine eingehende Bearbeitung derselben nicht mehr gestattet, eine kurze und skizzenhafte Behandlung aber ohne mancherlei hier nicht näher zu erörternde Mißstände nicht möglich ist, und weil andererseits meine Arbeit ohnedieß schon zu einem Umfange angewachsen ist, welcher vielleicht der Verbreitung und Lectüre derselben nicht günstig ist. Ich überlasse es darum einem Anderen, diese Lücke auszufüllen. Wenn sich indeß Niemand finden sollte, der diese Mühe auf sich nehmen will, so werde ich selbst vielleicht später, wenn Zeit und Umstände es gestatten, in einer eigenen Abhandlung meine jetzige Unterlassung gut zu machen suchen. Ich halte nämlich die Leistungen des Bovillus in der Mathematik für so bedeutend, daß ich glaube, er könne in keiner Geschichte dieser Wissenschaft übergangen werden, und darum muß es immer als ein dankbares Unternehmen erscheinen, seine Leistungen darzustellen und aufzuzeigen.

Indem ich mich also hier auf das specifisch Philosophische beschränke, will ich in systematischer Weise zusammenzustellen versuchen, erstens was sich auf die Erkenntnißtheorie bezieht, dann die transscendente Philosophie oder die natürliche Theologie behandeln, auf diese dann die Kosmologie und die Anthropologie folgen lassen, und zum Schlusse noch eine kurze Darlegung der Hauptgrundsätze der Ethik anreihen. Auf solche Weise glaube ich, mich meiner Aufgabe am besten entledigen zu können.

I.

Erkenntnißlehre.

Es ist in neuerer Zeit bereits zu wiederholten Malen, und wie mir scheint mit Recht, bemerkt worden, daß der Schwerpunkt der neueren Philosophie in der Erkenntnißtheorie gelegen sei, und daß die meisten theologischen wie philosophischen Irrthümer der Neuzeit erkenntnißtheoretischer Natur seien oder doch, wenn sie sich nicht geradezu als solche ankündigen, wenigstens immer deren einen zur Voraussetzung haben [1]). Wenn diese Bemerkung als richtig anerkannt werden muß, so begreift sich leicht, welch' eine unermeßliche Tragweite und welch' ungemein große Wichtigkeit der Erkenntnißtheorie beigelegt werden müsse, und daß demnach Jeder auf den Dank aller Einsichtsvollen Anspruch machen könne, der zur Aufhellung erkenntnißtheoretischer Probleme Beiträge geliefert hat. Und diesen Dank verdient sicherlich auch unser Denker Bovillus, wie die folgende kurze Darstellung seiner Erkenntnißlehre zeigen wird.

Die erste Frage, die uns hier beschäftigen muß, ist offenbar die nach dem Objecte unserer Erkenntniß. Daran wird sich füglich anreihen die Frage nach dem wie? und wodurch? oder nach der Beschaffenheit und den Medien unseres Erkennens.

---

[1]) Vgl. Chilianeum, IV. Bd. S. 257 und Hist. pol. Blätter, 1865. In beiden Zeitschriften gelegentlich der Besprechung von Hettinger's „Apologetik."

Nach dem, was im Vorausgehenden von der Methode der Negation und Opposition gesagt wurde, ergibt sich von selbst, daß auch die Erkenntniß durch Verneinung des Unvollkommenen und dessen, was dem Nichts sich nähert, immer mehr zum Vollkommneren aufsteigen muß, weßhalb Bovillus consequenterweise nicht, wie die neueren Philosophen durchgängig wollen, von der Erkenntniß intellectueller und geistiger Substanzen, also auch nicht von der Selbsterkenntniß oder vom Selbstbewußtsein, geschweige denn vom Gottesbewußtsein ausgehen kann, da er vielmehr hiezu, als zum Resultate des Erkenntnißprocesses, am Ende gelangen muß. Darum bezeichnet er auch geradezu als Ziel des menschlichen Erkennens die Erkenntniß Gottes [1]), und sagt mit dürren Worten, daß „wir zuerst nicht uns selbst, sondern vorerst alle sensibeln Dinge erkennen und dann erst, wenn wir von diesen uns zurückziehen, die höchste Erkenntniß als Endresultat aller Erkenntnisse (cunctarum finem) [2]) erlangen."

Aus diesen wenigen Andeutnngen wird man bereits unschwer entnehmen können, wie die ganze Erkenntnißtheorie sich gestalten wird, so nämlich, daß man sie nach gegenwärtig beliebter Bezeichnungsweise „Psychologismus" benennen muß. Dieß wird man begreiflich finden, wenn ich sage, daß sich die gesammte Erkenntnißlehre des Bovillus zusammengefaßt darstellt in dem einfachen Satze [3]): „Nihil est in intelligentia, quod non sit in priore essentia." Diesen Satz, in seiner allgemeinen Fassung, wird freilich auch der „Ontologismus" [4]) unterschreiben und unterschreiben müssen, da selbstverständlich nichts intuitiv betrachtet werden kann, was nicht existirt. Daß aber dieser nämliche Satz im Systeme des Bovillus in dem speciellen Sinne des Psychologismus zu nehmen sei, wird sich alsbald herausstellen.

---

[1]) Sa. 45; Sa. 34 et 37. [2]) Qu. V. 65—67. [3]) S. 26. 2.

[4]) Ueber die Controversfrage bezüglich des Psychologismus und Ontologismus sind zu vergleichen die ebenso gründlichen als maßvoll und ruhig gehaltenen Erörterungen von Dr. Aloys Schmid in seinem Werke: „Wissenschaftliche Richtungen" ꝛc. besonders die II. Controversfrage.

Was nun die Frage nach dem Objecte unserer Erkenntniß betrifft, so antwortet uns Bovillus, Alles, was existirt, sei Gegenstand des menschlichen Erkennens. Stellt ja doch die große Welt Alles, was sie in sich befaßt, dem Menschen vor [1]), da sie die Bestimmung hat, die sensible Species aller Dinge ihm vorzuhalten und ihm einzupflanzen auf dem Wege des äußeren Sinnes, wodurch beide Welten, die große und die kleine, sich berühren [2]). Das was in der Welt ist, ist aber nicht alles Existirende, da es auch über der Welt ein ewiges, unsichtbares Wesen gibt, von welchem alles Sichtbare seinen Ursprung genommen hat. Soll demnach der allgemein hingestellte Satz Wahrheit sein, so muß auch dieses unerschaffene höchste Wesen dem Menschen erkennbar sein. Darum sagt [3]) unser Philosoph: Es ist der menschlichen Seele nicht nur das Geschaffene erkennbar, sondern auch Gott selbst hat sich ihr offenbaren (expatare) wollen. Er hat ihr gewisse Kräfte und Fähigkeiten gegeben, wodurch sie Gott selbst und die Werke Gottes sich vorstellen kann, so daß es nichts gibt im ganzen Universum [4]), weder eine geschaffene noch eine ungeschaffene Substanz, welche sich der beschauenden Kraft der Seele entziehen und nicht wenigstens einigermassen von ihr ergriffen und erkannt werden könnte. Nun kann man aber fünf verschiedene Substanzen unterscheiden, die Welt, den menschlichen Körper, die menschliche Seele, den Engel und Gott. Dieß sind demnach die Erkenntnißobjecte, denen ebensoviele Erkenntnißkräfte im erkennenden Menschengeiste entsprechen müssen [5]).

Wenn es aber anderswo [6]) heißt, es gebe nur drei Objecte, welche beschaut werden, und nur drei beschauende Subjecte, so bezieht sich dieß nicht auf das Verhältniß der einzelnen existirenden Wesen zu den Erkenntnißpotenzen der Seele, sondern auf das gegenseitige Verhältniß der mit irgend einer Erkenntniß begabten Wesen

---

[1]) S. 1. 3. [2]) S. 1. 4—6. [3]) S. 7. 1.

[4]) Sa. 20: Das ganze Universum ist Object des Menschen, von ihm erkannt zu werden bestimmt.

[5]) S. 7. 5—9. [6]) Sa. 45.

(Gott, Engel, Mensch und Thier) untereinander, weßhalb diese Stelle keineswegs im Widerspruche steht mit der oben angeführten.

Also Alles, was sich des Daseins erfreut, ist Gegenstand des menschlichen Erkennens. Zu diesem Objecte muß aber als Gegensatz ein erkennendes Subject hinzukommen, und aus dem Zusammenwirken beider kann erst die Erkenntniß entstehen. Dieß ist der Sinn jenes Kapitels [1]), in welchem dargethan wird, daß alle Erkenntniß dreieinig sein müsse [2]). Und aus dieser Forderung der Trinität der Erkenntniß folgt von selbst, daß die Erkenntniß des Menschen nicht als eine contemplative, intuitive und unmittelbare bezeichnet werden könne, wie dieß auch verschiedentlich ausgesprochen wird. Contemplativ kann nämlich die geistige Kraft nur genannt werden, wenn sie rein in und durch sich selbst sich bewegt, ohne des Dienstes eines von ihr verschiedenen Mediums, sei es des Körpers, sei es des Sinnes, zu bedürfen [3]). Nun aber kann sich der menschliche Intellect, da er mit Materie vereinigt ist, nur mittelst des Körpers bethätigen; er bedarf, um die übrigen Dinge in sich aufnehmen und sie dann in sich beschauen zu können, des Sinnes und der von ihm bestimmten körperlichen Organe, so daß man nothwendig gestehen muß, daß der menschliche Geist die äußeren Objecte nicht rein aus sich selbst erkenne [4]). Die menschliche Erkenntniß muß sonach als eine scientia acquisita [5]) bezeichnet werden, die erst allmählig entsteht durch Vermittlung von verschiedenen Seelenthätigkeiten und äußeren Einwirkungen. Also nur ein discursives Erkennen kann dem Menschen ordentlicherweise beigelegt werden. Geschieht ja doch die Vollendung des Intellectes, d. h. die Vervollkommnung und Ausbildung desselben durch Wissenschaft in derselben Weise wie sein Eintreten in's Dasein oder wie seine Erschaffung. Mit andern Worten: jeder Intellect erhält das zweite Sein (die wissenschaftliche Erkenntniß) in derselben Weise,

---

1) Sa. 23.

2) Diese Dreieinigkeit besteht aus Thesis, Antithesis und Vermittlung (oder Verbindung beider zur einheitlichen Erkenntniß).

3) I. 5. 3. 4) I. 2. 3. 5) Qu. V. 68 ff.

wie er das erste Sein empfangen hat [1]). Nun aber ist der menschliche Intellect allmählig in's Dasein getreten, da ja nicht alle zumal, sondern immer einer nach dem andern erschaffen wird, so daß sich erst allmählig die ganze menschliche Art durch die Individuen erfüllt. Und darum müssen nach Bovillus die menschlichen Intellecte auch die Erkenntniß der Dinge durch stufenweise fortschreitende Untersuchung (discursu et progressione) im Flusse der Zeit sich erwerben [2]). — Diese vermittelte, progressiv zu erwerbende Erkenntniß wird in der Weise angestrebt, daß der Geist von dem Aeußeren zum Inneren [3]), von dem was mit ihm verbunden ist, zu dem, was von ihm getrennt und weit entfernt ist, fortschreitet, von dem Niederen zum Höheren aufsteigt [4]) und aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche, aus dem Materiellen das Immaterielle, aus dem Bekannten das Unbekannte [5]) zu erkennen sucht. Wenn nun der menschliche Geist vom Bekannten zum Unbekannten fortgehen muß, so muß ihm, scheint es, schon von Natur aus eine gewisse Erkenntniß zukommen, es muß ihm eine angeborne oder, wenn man lieber will, anerschaffene Erkenntniß beigelegt werden. Dieser Folgerung aber widerspricht Bovillus an vielen Stellen direct, indem er geradezu behauptet, es sei die Unwissenheit dem Menschen angeboren. Denn der menschliche Intellect, sagt er [6]), ist actuell Nichts oder er ist Alles nicht; er ist frei von allen Dingen, und dieses Freisein nennen wir die demselben angeborene Unwissenheit. Ja er bezeichnet im nächsten Satze [7]) den englischen und den menschlichen Intellect als die beiden extremen Gegensätze, die sich verhalten wie „Alles" und „Nichts". Und schon vorher bezeichnet er den Menschen als Potenz, Finsterniß, Ende u. dgl.; und an einer anderen Stelle [8]) setzt er den Engel und den Menschen einander gegenüber wie Form und Materie, so daß ihm einfach nur das „Sein" zukommt oder eine substanziale Existenz. „Er ist aber von Natur leer, in Finsterniß befindlich,

---

1) I. cap. 11. 2) I. 12. 1. 3) S. 8. 1.
4) S. 10. 1. 5) I. 4. 2. 6) I. 1. 7.
7) I. 1. 8. 8) I. 2. 7.

jedes inneren Lichtes und aller intellectualen Species beraubt," in vollständiger Unwissenheit geboren [1]). Und wie er kein äußeres Object erkennt, so befindet er sich auch von Natur in Unkenntniß seiner selbst und es eignet ihm nur die Thorheit [2]).

Wenn aber dem so ist, wird man vielleicht sagen, wenn der menschliche Intellect vollständig leer, als tabula rasa, gedacht wird, kann man dann überhaupt noch von einer beweglichen Thätigkeit des Menschengeistes reden, kann man ihm dann noch zumuthen, daß er von dem Niederen zum Höheren vordringe, muß man nicht vielmehr hier eine Prolepsis des Traditionalismus anerkennen und den menschlichen Intellect zu einem rein passiv verharrenden Wesen machen?

Wer diese Frage mit Ernst stellen wollte, der würde dadurch nur zu erkennen geben, daß ihn die Furcht vor dem Traditionalismus zu Folgerungen hinreißt, die in den gegebenen Aussprüchen nicht begründet sind. Denn wenn ich auch gar nichts habe, so folgt daraus noch nicht, daß ich auch nicht die Fähigkeit haben kann, Etwas zu erwerben. Und diese Fähigkeit spricht Bovillus dem menschlichen Intellecte so wenig ab, daß er ihm vielmehr die Aufgabe und die Bestimmung zutheilt, nicht bloß Einiges sich zu verschaffen, sondern sogar Alles zu werden. Er ist ihm die „Potenz von Allem". Der menschliche Intellect „ist ja nicht schlechthin (simpliciter) Nichts; er ist nur anfänglich nichts actu, der Potenz [3]) nach aber ist er Alles," und er wird auch immer Etwas, bis er zuletzt Alles geworden ist. Uebrigens ist selbst der Ausdruck, daß er nichts actu sei, ungenau, da er ja wirklich Etwas ist, nämlich eine immaterielle Substanz, der nur von Natur kein Bild eines Objectes (keine species) einwohnt. Also nur erkennend ist er actu nicht, oder nichts befindet sich in ihm, dem er ähnlich wäre. Denn „nur durch die Theilnahme an der Idee oder an der Species wird der Intellect das, oder dem ähnlich, dessen Bild er in sich trägt". Wenn man demnach sagt,

---

[1]) S. 24. 1 et S. 30. 2. [2]) Sa. 32. [3]) I. 1. 7; 1. 9.

„der menschliche Geist ist von Natur aus nichts," so will dieß nur so viel sagen, „er habe kein Bild irgend eines Objectes in sich; er kann aber jedes Bild aufnehmen und insofern Alles werden, und hat sogar die Bestimmung[1]) dazu." Darum sagt Bovillus auch: „Wenn man von der Potenz aller Dinge redet, so will man damit nicht die Materie bezeichnet haben, sondern den menschlichen Intellect, der sich zu allen intelligibeln Species verhält wie die Materie zu den natürlichen Formen. Wie nämlich die Materie die Potenz aller sinnlichen und natürlichen Formen ist, so ist der menschliche Intellect die Potenz aller intellectualen und übersinnlichen Bilder. Materie und menschlicher Intellect können beide, jedes in seiner Weise, alle Formen annehmen[2]) (omniformes fieri)". Aber gerade dieser Vergleich, sagt man, spricht dafür, daß der Intellect ein todtes Subject sei, das sich nicht bewegen und nicht selbstthätig nach Erkenntniß ringen kann, das sich vielmehr willenlos den herankommenden Bildern hingeben, wie die Materie sich den Werkzeugen des Künstlers fügen muß, durch welche er ihr eine bestimmte Form geben will.

Allerdings könnte der Vergleich des Erkenntnißvermögens mit der Materie eine solche Vorstellung erzeugen, aber dann müßte man sich eben denken „omnis similitudo claudicat", und geltend machen, daß der Vergleich nicht ganz und gar zutrifft, sondern nur insofern Geltung haben kann, als der Intellect zur Entstehung von wirklicher actueller Erkenntniß ebenso nothwendig zu den äußeren Einwirkungen der Objecte hinzukommen muß, gleichwie der Künstler eines Stoffes bedarf, um seinen Ideen einen sinnfälligen Ausdruck geben zu können, und daß, wie die Materie allen möglichen Formen sich dienstbar erweist, ebenso auch der Intellect für alle möglichen Species empfänglich ist. Daß aber der Charakter der Trägheit und Unthätigkeit von der Materie nicht auf das menschliche Erkenntnißvermögen übertragen werden darf, der Erkenntnißtheorie des Bovillus somit weder Traditionalismus noch

---

[1]) I. 2. 7. [2]) I. 3. 8.

Sensualismus vorgeworfen werden könne, erhellt besonders aus der Unterscheidung des intellectus in einen „practicus“ und „contemplativus“, die in der Anthropologie nachgesehen werden wolle. Ausdrücklich wird ja erklärt, daß man sich den Intellect denken müsse, als von größter Activität seiend, indem er „seiner Natur nach Agens“ sei [1]). Er selbst ist es ja, der den Sinn erregt und antreibt, die sinnlichen Species von der Welt aufzunehmen [2]), so daß gerade seine Thätigkeit und Bewegung als das „primum movens“ des Erkenntnißprocesses erscheint.

Aus diesen etwas abschweifenden Bemerkungen, die aber nöthig erschienen, um ein für allemal die Vorstellung eines rein sinnlichen Mechanismus und der sensualistischen Erklärungsversuche zurückzuweisen, ergibt sich schon auch, wie und wodurch denn der anfänglich leere Intellect Etwas und zuletzt Alles werden könne (sogar Gott [3]) nicht ausgenommen), nämlich dadurch, daß er die Erkenntnißbilder, die Species aller Dinge gewinnt und in sich aufnimmt. „Der menschliche Intellect ist beweglich, er durcheilt alle Regionen und wird selbst Alles durch die Bilder aller [4]) Dinge.“ In ihm sollen die Bilder aller Dinge zusammenkommen, wie in der Welt alle Substanzen sind, und dadurch soll er die ganze Welt in sich vereinigen, in ihm soll die ganze Welt sich abbilden wie in einem Spiegel [5]) — er ist wirklich „als Spiegel des Universums“ erschaffen worden. „Denn nachdem alle Dinge gebildet und jedes Einzelne an seinen bestimmten Platz gestellt war, da sah Gott, daß der Beschauer aller Dinge fehle und jenes Auge, in welches die ätherischen Lichtstrahlen, die in der Höhe schimmern, in welches die erhabenen Fackeln und Lichter des Firmaments und die glänzenden Verzierungen an den Vorderseiten der Thore der intelligibeln und überirdischen Welt sich ergießen könnten, jenes Auge, welchem sie beständig herrlich erglänzten als dem Sohne der ganzen Welt, als ihrem natürlichen Spiegel, als dem Frieden und der Eintracht der ganzen Welt. Und Gott sah, daß für dieses höchste Auge unter den

---

1) I. 15. 4. 2) S. 2. 6. 3) Sa. 40 et 41.
4) I. 1. 6, 5) Sa. 26.

übrigen Dingen kein Platz mehr sei, da Alles voll war von den einzelnen Acten, deren jeder seinen bestimmten Ort inne hatte. Darum stellte Gott den Menschen allen Dingen gegenüber in die Mitte des Universums, damit sich in ihm [1]), als dem allgemeinen Weltspiegel, alle Substanzen abbilden sollten."

Erst dann wird der menschliche Intellect vollkommen und aus der Potenzialität in die volle Actualität übergegangen sein, wenn er sich „durch seine Thätigkeit" und durch sein Bewegen in der Welt mit allen intellectuellen Bildern erfüllt hat [2]). Dann nämlich ist er dem englischen Intellecte ähnlich, der von Anfang an alle Dinge erkennt und zwar unmittelbar und intuitiv [3]), indem er Alles in sich schaut ohne Beihilfe irgend eines Sinnes. Ebenso wird am Schlusse auch der menschliche Geist Alles in sich selbst schauen, ohne noch der Hilfe und Unterstützung des Körpers zu bedürfen.

Die Erkenntniß des Menschen ist sonach bedingt und vermittelt durch die Bilder der Objecte. Es leuchtet von selbst ein, daß [4]) nicht das äußere Object als solches, seiner Substanz nach, in Vereinigung treten kann mit dem immateriellen Geiste (der z. B. nicht den Baum erkennt, indem er ihn in sich aufnimmt [5]), sondern nur, indem sich dessen Bild in ihm abspiegelt), daß vielmehr das sinnliche Object eine Veränderung erfahren muß, soll es vom Geiste erfaßt werden können. „Denn es kann nur Gleiches von Gleichem [6]), Aehnliches von Aehnlichem erfaßt und betrachtet und erkannt werden." Und dieser ganz allgemein hingestellte Grundsatz ist es, der uns den Grund an die Hand geben muß für die Behauptung, daß alle Erkenntniß nur zu Stande kommen kann

---

[1]) Sa. 26.

[2]) I. 1. 5—7; I. 9. 7; I. 12. 7—8.

[3]) I. 5. 3.

[4]) Man erinnere sich an den in der Propädeutik aufgestellten Begriff von Wissenschaft. Siehe oben S. 42.

[5]) Vgl. hiezu: Deutinger, „Princip der neueren Philosophie rc." Cap. XXIV. S. 455.

[6]) Sa. 43.

durch Qualitätsveränderung, nur dadurch, daß die substanziell existirende Sache begrifflich gefaßt und ergriffen wird. Der Begriff aber hat zu seiner Voraussetzung die Vorstellung, zunächst die intellectuale, mittelbar durch diese aber auch die sensible oder die sensibeln Bilder, die durch Einwirkung, näher durch die dem äußeren Sinne sich präsentirenden, ihm gegenübertretenden sinnlichen Objecte entstehen. Und hier sind wir an jenem Punkte angelangt, wo uns obliegt, den ganzen Prozeß der Entstehung der Erkenntniß zusammenhängend zu beschreiben.

Den ersten Anfang der Erkenntniß macht zwar, wie oben erwähnt, der Intellect, aber die unerläßlichste Voraussetzung, die conditio sine qua non ist das äußerliche körperliche Object. Der Intellect will von den ihm gegenübertretenden Wesen ein Bild in sich aufnehmen, was er jedoch nicht unmittelbar und für sich allein vermag, sondern nur durch Unterstützung jenes Mediums, durch welches die menschliche Seele der Welt zugekehrt ist [1]) und mit ihr in Gemeinschaft treten kann, nämlich durch den äußeren Sinn. Der äußere Sinn ist nämlich der Träger oder das Organ der nach Außen wirkenden sensitiven Kraft, wodurch die Seele außer ihren Körper so zu sagen hinausgeht, um die weite Welt zu betrachten [2]). Er ist die Potenz alles Sensibeln und der Behälter aller sensibeln Species und dazu bestimmt, sich von allen sinnlichen Gegenständen afficiren zu lassen [3]), sowie hinwiederum [4]) das Sensible als Object des Sinnes und als demselben entsprechend und angemessen (commensurata) bezeichnet wird.

Die erste Stufe der Erkenntniß ist also eine durch den äußeren Sinn vermittelte Erwerbung der sinnlichen Bilder, eine sensitive Erkenntniß, von welcher das intellectuelle Erkennen wohl unterschieden [5]) werden muß, wie man die materiellen von den

---

1) S. 1. 6—8.   2) S. 20. 1.
3) S. 3. 4.   4) S. 21. 3.

5) Ein Unterschied, der sich schon bei dem eigentlichen Begründer der Scholastik, bei Anselm, findet. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters I. S. 456.

immateriellen Substanzen unterscheidet [1]). Die Quelle und der Anfang dieser sensitiven Erkenntniß [2]) oder der Sensation, wie wir sagen würden, ist die sensitive Kraft, welche in Einem Orte des Menschen concentrirt [3]) ist, von welchem sie in die einzelnen Sinnesorgane ausströmt, und wohin die von den Objecten ausgehenden Affectionen durch die Sinneswerkzeuge hindurch zusammenströmen und dort die Empfindung, die Sensation erzeugen. Diese sensitive Kraft aber ist nichts Körperliches, sondern eine Potenz, eine bestimmte Fähigkeit der Seele, welche, wie alle Seelenpotenzen, ihr von Natur aus einwohnt, ihr anerschaffen und unzertrennlich mit ihr verbunden ist [4]), mit welcher aber die Seele in ihrem eigenen inneren Wesen, in sich selbst nichts wirkt [5]), sondern die sie auf ein Anderes hinleitet und nach Außen wirken läßt. Darum kann sich diese Kraft gänzlich aus ihrem Versammlungsorte entfernen, dem inneren Sinne sich, so zu sagen, entwinden. Der innere Sinn ist nämlich jener Ort, wo die ganze sensitive Kraft [6]) sich concentrirt, wo die Empfindung entsteht. Von dem inneren Sinne also ergießt sie sich gleichsam in die äußeren Sinne und versetzt sie in Thätigkeit, natürlich nur bei Tag, da ja während der Nachtszeit die Sinne in unthätiger Ruhe verharren [7]), und befähigt sie dadurch zur Aufnahme der sensibeln Species [8]). Daraus erhellt zugleich, daß diese Species oder Bilder von Außen an den Sinn herankommen, daß sie sonach außerhalb des Menschen entstehen müssen und nicht von Anfang an in ihm sein können [9]), so daß man ebensowenig von angebornen sinnlichen Bildern als von angebornen Ideen reden kann. Ihren Ursprung haben ja diese Bilder in der Welt selbst, welche die sensibeln Substanzen in sich schließt, von denen allein die Bilder ausstrahlen können. Darum schreibt Bovillus [10]): Die große Welt wirkt auf die kleine (den Menschen), weil sie von Gott zu des Menschen Dienst bestimmt

---

1) S. 7. 3—4. 2) S. 12. 3; S. 15. 4—5.
3) S. 12. 4. 4) S. 10. 1. 5) S. 4. 2.
6) S. 2. 9. 7) S. 2. 7—8. 8) S. 12. 2—3.
9) S. 3. 4. 10) S. 1. 4.

ist und von allen Dingen, die sie in sich befaßt, ihm die sensibeln Species vorhalten und darbieten soll, damit auf solche Weise allmählig die ganze große Welt im Menschen aufgenommen werde und dessen ganze Substanz erfülle, natürlich nur durch die Kraft der Species [1]), die durch die Sinnesorgane in denselben eindringen. Dieß hängt also wiederum mit der Stellung des Menschen zusammen, die er der Welt gegenüber einnimmt, indem er, wie oben ausgeführt, als Spiegel derselben erschaffen wurde. In einem Spiegel kann aber kein Bild entstehen, wenn kein Object vorhanden ist, das ihm gegenübersteht. Darum entsteht auch im Menschen das sensible Bild nur in und durch Gegenwart der Objecte, der äußeren Gegenstände [2]). Da nun der Sinn, stricte gesprochen, immer nur mit Einem Objecte sich beschäftigen und nicht zu gleicher Zeit auf zwei oder mehrere Gegenstände sich hinwenden kann (denn immer findet zwischen der Beschauung des ersten und des zweiten Dinges ein wenn auch noch so kurzer Zwischenraum statt), so ist klar, daß auch immer nur ein einziges Bild in den Sinn eingeführt werden und immer nur Eine Sensation empfunden [3]) werden kann. Und diese Eine Sensation kann nicht zweimal in derselben Weise entstehen, indem sie entweder sogleich in den inneren Sinn einkehrt oder gänzlich wiederum verschwindet, so daß dieselbe Species auch vom Objecte selbst nicht mehr erzeugt werden kann, sondern nur wieder eine andere ähnliche. Wenn aber die Sache sich so verhält, so entsteht die Frage, wie denn der Mensch eine Erkenntniß vieler, ja aller in der Welt befindlichen Substanzen erlangen kann? Dieß ist dadurch möglich, daß die einzelnen vom Sinne aufgenommenen Species in den inneren Sinn eindringen und in demselben aufbewahrt werden. In dieser Weise hat die Mutter Natur für den Menschen gesorgt, so daß er, obgleich ihm die sensibeln Substanzen nicht immer gegenwärtig sind, doch deren Bilder und Reflexe immer in sich hat, und diese zu jeder beliebigen Zeit betrachten kann [4]). Sonach erscheint der innere Sinn als

---

[1]) S. 1. 5—6. [2]) S. 2. 1.
[3]) S. 2. 3. [4]) S. 2. 1—2.

derjenige Factor, durch welchen hauptsächlich die sensitive Erkenntniß zu Stande kommt, weßhalb es gerechtfertigt erscheint, denselben hier etwas näher zu betrachten.

Der innere Sinn ist im Körper verborgen und in seiner Tiefe gelegen als das allen äußeren Sinnen gemeinsame Centrum, in welches alle sensibeln Species einströmen, wie alle Gewässer dem Meere zueilen [1]). Er erscheint somit als der Speicher und die Vorrathskammer (promptuarium, penuarium, apotheca) der Bilder und Vorstellungen, aus welcher die beschauende Kraft der Seele sie jedesmal hervornehmen und sich zur Betrachtung vorhalten kann [2]). Er ist der ganze Sinn, der alles Das enthält und in sich befaßt, was sensibel ist, und tiefer und innerlicher im Menschen als im inneren Sinne kann keine sensible Vorstellung mehr sein, sondern sobald diese über denselben hinüberkommen, sind sie intellectuelle, geistige Bilder [3]), so daß man sagen muß, er bildet die Grenze aller Sinne und ist das Mittelglied zwischen Sinn und Intellect und die Verbindung beider [4]). Er ist dasjenige, was wir als „Gemeinsinn", wohl auch mit dem Namen „Einbildung oder Phantasie" bezeichnen, und zwar derjenige Factor der Phantasie, welcher die Species aufnimmt [5]), womit sich die beschauende und beurtheilende Seelenfähigkeit sogleich verbindet, woraus um so mehr die innere und nahe Berührung erhellt, in welcher der innere Sinn zum Intellect steht. Ist also der innere Sinn etwas geistiges, eine Seelenpotenz? Doch nicht; er gehört vielmehr noch zum Körper, da er ja als körperliches und materielles Organ [6]) der unkörperlichen Seelenkraft bezeichnet und gesagt wird, daß er noch „diesseits, also vor den Gemächern der Seele und nicht in den Seelenhallen selbst ruht, und daß die von der Welt durch den äußeren Sinn aufgenommenen Bilder von ihm beherbergt werden, bevor sie in die Gemächer der Seele selbst gelangen" [7]).

---

[1]) S. 1. 1. [2]) S. 18. 1. [3]) S. 17. 7.
[4]) S. 3. 3 et 6. [5]) S. 6. 1.
[6]) S. 24. 3; Sa. 11 in der Mitte. [7]) De Enneade cap. 4.

Wenn er darum manchmal als die „Grenze und die äußerste Oberfläche der Seele" bezeichnet wird, so ist damit nur gesagt, daß er in unmittelbarer Nähe der Seele sich befindet, oder daß er jenes Organ ist, welches die Seele bei ihrer Bethätigung zuerst berührt und in Bewegung setzt, während der eigentliche vordere Theil und das „Thor der Seele" der Intellect ist [1]). Eben dieses gilt auch von der Bezeichnung desselben „als Auge der Seele", wodurch sie in den Körper herabschaue und sehe, was in diesem vorgehe [2]). Es trifft also hier dasjenige zu, was der geniale Franz von Baader in Erwähnung bringt [3]) mit den Worten: „Will man diesen inneren Sinn — das Auge des Geistes zum Unterschiede des leiblichen Auges nennen, so hüte man sich ja hierunter vorerst einen höheren, als der äußere oder Thiergeist ist (der uns unmittelbar auch keinen anderen Himmel, als den Thierkreishimmel, aufzuschließen vermag), zu verstehen, und halte sich überzeugt, daß selbst die Thiere von einer analogen, obschon mit jener im Menschen in keinen Vergleich zu stellenden Aufschließung dieses inneren Sinnes nicht ganz ausgeschlossen sind." Auch Bovillus schreibt dem Thiere die Imagination, die Einbildung und mithin den inneren Sinn zu [4]), und stimmt in merkwürdiger Weise mit den eben angeführten Worten Franz von Baaders zusammen [5]).

Hiemit dürfte genügend klar gemacht sein, was man sich unter diesem „inneren Sinne" zu denken habe, und es möchte nichts mehr erübrigen, als den Sitz desselben noch zu erforschen. In dieser Beziehung erfahren wir, daß das Organ desselben außer der Seele gelegen ist, in jenem Theile des Körpers, welcher das natürliche Sensorium der Einbildung genannt wird [6]). Dieses

---

1) I. 14. 6; S. 4. 3.

2) S. 17. 7; S. 3. 6 — 7.

3) Sämmtl. Werke, IV. Bd. S. 96.

4) Cfr. S. cap. 20 et 21 in mehreren Stellen.

5) Im Ganzen aber ist die Auffassung Baader's vom inneren Sinne eine andere, tiefere und geistreichere.

6) S. 4. 3.

Sensorium aber ist nichts anderes als das Gehirn. „Denn jede innere Sensation kommt zu Stande (finitur) und ist eingeschlossen im Gehirne; hier werden alle Bilder und sensibeln Species hinterlegt, so daß der innere Sinn als der Sinn des Gehirnes und alles dessen erscheint [1]), was sich im Gehirne oder unter dem Gehirne findet." Das Gehirn entspricht in der Welt dem Firmamente, in welchem die Sterne eingeschlossen sind, die den Bildern und Vorstellungen des inneren Sinnes entsprechend sind. Und wie das körperliche Auge oder der äußere Sinn in dem vom Firmamente umschlossenen Raume die Substanzen der Dinge beschaut, so betrachtet die Seele die im Gehirne, als dem Firmamente der kleinen Welt, versammelten Bilder [2]). — Betrachten wir ihn noch in seinem Verhältnisse zum äußeren Sinne, so erscheinen uns beide in derselben Beziehung wie Intellect und Gedächtniß, und Bovillus nennt auch wirklich den inneren „gleichsam das Gedächtniß des äußeren [3]) Sinnes", indem er Behälter und Aufbewahrungsort jener Bilder ist, welche der äußere Sinn, als sein Lieferant [4]), ihm zuführt. Der innere Sinn ist demnach auch das Ziel des äußeren, da ja dieser zum Dienste jenes bestimmt und zugleich von jenem abhängig ist, so daß er ohne den inneren Sinn gar nicht bewegt und erregt und nicht thätig werden kann, während der innere zu seiner Bethätigung des äußeren nicht immer bedarf. — Wie aber der äußere Sinn zum Dienste des inneren bestimmt ist, so haben beide mitsammen dem Intellecte zu dienen, beide sind für ihn geschaffen, beide in Abhängigkeit von ihm gestellt. Der Intellect ist es ja, der den inneren Sinn und vermittelst desselben auch den äußeren bewegt und diesen veranlaßt, daß er von den Substanzen der Welt Bilder sammle und sie in den Gemeinsinn einführe, damit sie hier die im Herzen ruhende contemplative Kraft der Seele beschauen könne [5]).

---

[1]) S. 4. 4; S. 16. 4; 16. 7; 18. 4; — schon Duns Scotus hat das Gehirn als Organ des Gemeinsinnes erklärt. Vgl. Schmid, thom. u. skot. Gewißheitslehre, S. 30 Anm. 8.

[2]) S. 4. 3; 16. 5; 18. 1.

[3]) S. 2. 2.

[4]) S. 2. 4; 3. 4.

[5]) Cfr. S. cap. 2 et 3.

Somit geht selbst auch die sensitive Erkenntniß vom Intellecte aus, wie weiter oben schon hinlänglich begründet wurde.

Mit der Aufnahme der Bilder in den inneren Sinn kann jedoch der Erkenntnißproceß noch nicht vollendet sein, da in demselben die Bilder immer noch sensibel sind, während die eigentliche immaterielle Erkenntniß nur durch intelligible Bilder entstehen kann. Es ist also bisher nur der halbe Weg von den Species zurückgelegt worden, sie sind nur bis in die Mitte, noch nicht bis zu ihrem Endziele gelangt. Bevor sie aber ihr Endziel erreichen können, müssen sie sich einer Prüfung, einer Läuterung und Reinigung unterziehen, sie müssen das Sinnliche und Grobe abstreifen und sich vergeistigen, da eben nur Geistiges vom Geiste ergriffen und aufgenommen werden kann. Das lehrt Bovillus, wenn er [1]) schreibt: So lange sich die Species in jenem Raume, der zwischen der Substanz und dem Sinne gelegen ist, bewegt, bewahrt sie die sensible Natur; von da an aber bis zum Gedächtnisse, wo sie beständig verharren muß, wird sie intelligibel. Diese Veränderung aber kann nicht im Sinne und nicht im Intellecte vor sich gehen, sie muß sich demnach in einem Mittleren vollziehen, welches beiden gemeinsam und innerlicher als der Sinn, äußerlicher als der Intellect ist.

„Dieses Mittlere aber ist, wie auch Raymundus Lullus meint, der innere Sinn, der auch Gemeinsinn, Einbildung und Phantasie genannt wird. Er (R. L.) sagt nämlich: in der Einbildung selbst werden die sensibeln Formen geläutert (defaecari) und reiner; von da gehen sie dann sogleich zum Intellecte über [2]) von jeder Materie entblößt und von der alten Anschwemmung der Accidenzen befreit." Hier vollzieht sich sonach jene Qualitätsveränderung, von welcher oben gesprochen wurde, indem das bisher sensible zum intellectuellen Bilde wird [3]). Zur Erklärung der Möglichkeit dieser Veränderung und Läuterung dient folgender Satz: „Die Species und das natür-

---

[1]) I. 8. 7—9. [2]) Cfr. I. 13. 7; S. 24. 5.

[3]) I. 14. 8—9: Von der Welt bis zum Intellecte entsteht eine sensible, von da bis zum Gedächtnisse eine intellectuale Pyramide.

liche Bild der sensiblen Substanz ist nicht einfach, sondern aus der sensibeln und intellectualen Natur zusammengesetzt", nebst der dazu gegebenen Erklärung [1]), welche lautet wie folgt: Wie die Substanz, so auch ihre Species. Die Substanz aber gehört bezüglich der ihr anhaftenden Accidenzen zur sensibeln, als Substanz aber zur intelligibeln Natur. Darum ist auch die Species, wenn sie die Accidenzen vorstellt, sensibel, wenn sie aber die Substanz darstellt, intelligibel. Da also die Species gemischt ist, so kann sie aufgelöst, von den Accidenzen entblößt und befreit, zur intellectualen Natur zurückgeführt und aus den Grenzen der Sinne in die Hallen des Intellectes und Gedächtnisses eingeführt werden. Wäre das Bild einfach, so wäre es entweder bloß sensibel oder bloß intellectual, und könnte entweder bloß die Accidenzen oder bloß die Substanz vorstellen, nicht aber das ganze Object, während es doch ein Wesen ganz, der Substanz und den Accidenzen nach, darstellen muß. Wäre es bloß sensibel, so könnte unmöglich nach der Läuterung desselben im inneren Sinne ein intellectualer Begriff (notio) zurückbleiben, der in den Intellect eintritt. Die Läuterung ist ja eben nichts Anderes als die Befreiung von den Accidenzen. Also allein die gemischte Natur der Species macht es möglich, daß sie als eine rein geistige und immaterielle in den menschlichen Geist einkehren und in ihm intellectuale Vorstellungen erzeugen kann. Diese sind ja nichts Anderes als die im Intellectus possibilis oder im Gedächtnisse versammelten geistigen oder intelligibeln Bilder der Dinge [2]).

Zugleich kann man aus dieser Beschaffenheit der Bilder folgern, daß nur die immaterielle, geistige, vernünftige Erkenntniß eine wahre und zuverlässige, weil das Wesen der Dinge erfassende Erkenntniß sei, während die sinnliche, erfahrungsmäßige Betrachtung nicht bis zum Wesen der Dinge vorzubringen vermag. Sind die Vorstellungen und Bilder einmal geläutert, so daß sie fähig sind, vom Intellecte aufgenommen zu werden, so findet der-

---

[1]) I. 8. 10.

[2]) Vgl. I. 10. 5; S. 24. 1.

selbe Proceß abermals in analoger Weise statt, wie wir ihn im Vorhergehenden bei der sensitiven Erkenntniß kennen gelernt haben. Wenn wir nämlich statt des „äußeren Sinnes" den „Intellect" und statt des inneren Sinnes das „Gedächtniß" setzen, so haben wir mit Vertauschung der „sensibeln Species" in die „intelligibeln oder intellectuellen" im Vorhergehenden den ganzen, auch den höheren, Erkenntnißproceß schon beschrieben. Darum glaube ich, mich im Folgenden kürzer fassen zu dürfen.

Wie dem Sinne alle Bilder von Außen zukommen müssen, so hat auch der Intellect keine angebornen oder anerschaffenen Begriffe und Ideen, keine von Natur ihm einwohnenden intellectuellen Bilder[1]); er ist vielmehr von Natur ebenfalls leer und unwissend und muß sich die Erkenntniß und Wissenschaft erst allmählig erwerben durch Suchen und Aufnehmen der Bilder in sich. Diese zu erlangen muß die Seele gleichsam aus sich selbst, aus der Verborgenheit ihres Wesens heraustreten[2]), sie muß mit den Dingen selbst in eine gewisse Berührung treten, nur dadurch nämlich erlangt sie deren Bilder[3]). Sie geht darum auch, getragen und gestützt von ihrem Diener, dem Körper, auf Eroberung in die Welt aus, um Species zu gewinnen[4]), und von allen Dingen dasjenige, was ihr (der Seele) gehört, nämlich die substantialen Begriffe, zurückzufordern[5]). (Also auch in Bezug auf die intellectuelle Erkenntniß geht die erste Thätigkeit vom Geiste selbst aus.) Die substanzialen Bilder[6]) nimmt nun der Intellect auf, oder vielmehr ist er jenes Medium, wodurch sie eingehen in das innerste Seelengemach, um dort sich vergleichen und zur Bildung von Begriffen verwenden zu lassen. Somit ist der Geist des Menschen nicht activ allein bei Entstehung der Erkenntniß, er verhält sich nicht thätig und

---

1) I. 5. 7; 14. 2; S. 24. 1. 2) I. 5. 2.

3) I. 15. 2; S. 18. 1.

4) Sa. 22; dieß ist jedoch noch die bereits beschriebene Gewinnung sensitiver Erkenntniß.

5) Sa. 24.

6) Denn nur solche sind es zuerst, die sich der Seele darbieten.

wirkend allein, sondern auch passiv, und stellt sich dar als die Tafel [1]), auf welche die Erkenntnißbilder aller Dinge geschrieben werden müssen. Natürlich ist diese Tafel Anfangs leer, und so haben wir auch bei Bovillus wieder jene berühmte oder auch berüchtigte Vorstellung von der **tabula rasa**, die bei den Verfechtern angeborner Ideen so vielen Widerspruch findet und bei den Traditionalisten den Hauptpunkt ihrer mechanistischen und starr sensualistischen Erkenntnißtheorie bildet. Daß aber Bovillus diesen Begriff der **tabula rasa** nicht in diesem traditionalistischen Sinne genommen wissen wollte, erhellt aus allem Bisherigen zur Genüge, vielmehr folgt er in seiner Auffassung jener der beiden großen Meister philosophischer Forschung im Mittelalter, nämlich der des hl. Thomas und des Duns Scotus. Wie aber diese hievon dachten, hat uns Dr. Aloys Schmid in einer sehr sorgfältig gearbeiteten Abhandlung dargethan [2]), aus welcher ich hier das Bezügliche anzuführen mir erlaube. — Schon Aristoteles lehrt, daß die menschliche Seele eine leere Tafel sei, die weder von Anfang an schon beschrieben ist, noch von bloßen Sinnenobjecten her beschrieben werden kann. Dieser Ansicht schloß sich auch der hl. Thomas an und bezeichnet die Seele einerseits als **causa activa**, andererseits als **causa materialis** oder als passive, receptive Potenz. „Passiv verhält sich die Seele zu allen sinnlichen und übersinnlichen Erkenntnißformen, womit sie durch Thätigkeit eines fremden Objectes oder durch eigene Thätigkeit, womit sie durch die Passivität oder die Activität ihrer Potenzen erfüllt werden mag. Aus der Seele als **tabula rasa** folgt daher keineswegs, daß all unser Wissen aus bloßer Passivität des Sinnes und nicht theilweise auch wie z. B. die ersten Principien aus der immanenten Thätigkeit des Intellectes entspringen können" [3]). — Ebenso ist die menschliche Seele auch dem Duns Scotus eine **tabula rasa**, die von den Sinnen aus in einem mühseligen zeitlichen Proceß ihre Erfüllung gewinnen muß. Aber diese

---

[1]) I. 6. 2.

[2]) Die thomistische u. skotistische Gewißheitslehre. Dillingen 1859. §§. 3 u. 4.

[3]) L. c. pag. 10.

Erfüllung kann nicht einseitig durch die bloße Einströmung der aus den Objecten entspringenden Bilder sich vollziehen, sondern sie geschieht durch die Thätigkeit des Intellectes unter Mitwirkung gegebener Sinnesobjecte[1]). In diesen kurzen Zügen haben wir den Gedanken des Bovillus über die tabula rasa vollkommen klar von seinen Vorgängern ausgesprochen. — Von den intellectuellen Bildern nun, die auf die leere Tafel des Geistes geschrieben werden müssen, kann immer nur Eines vom Intellecte aufgenommen werden (wie wir auch oben vom äußeren Sinne gehört haben, daß er nur Einer sensiblen Species den Eingang in sich gestatte), nicht zugleich mehrere[2]), so daß er nur allmählig, nach langen Zwischenräumen erst in den Besitz aller Erkenntnißformen und dadurch in den Besitz der Wissenschaft oder der substanzialen Begriffe der Dinge gelangt[3]). Oder vielmehr muß ich — um richtiger zu sprechen — sagen, die Seele wird erst allmählig der Wissenschaft theilhaftig, der Intellect als solcher aber kann nie eigentlich wissend genannt werden, da er ja nur die Pforte ist, durch welche die substanzialen, intellectualen Bilder aus dem inneren Sinne in die Tiefe der Seele eingehen können. Er erkennt plötzlich und im Augenblicke und nur vorübergehend; und jedes substanziale Bild ist ihm nur ein einziges Mal gegenwärtig und immer nur Eines[4]), so daß er in sich selbst keine Vergleichung der einzelnen Bilder anstellen und somit auch durch Zusammenstellung der gleichartigen Formen keine Begriffe bilden kann. Geht ja jede intellectuale Species, nachdem sie in den Intellect gekommen, sogleich in das Gedächtniß über[5]), wo sie aufbewahrt werden soll zum Behufe späterer Beschauung und Betrachtuug. Und hier im Gedächtnisse ist der Ziel- und Grenzpunkt aller intellectuellen Erkenntnißformen, worüber sie nicht weiter hinauskommen können[6]). Sonach erscheint

[1]) L. c. pag. 14. [2]) I. cap. 13.

[3]) I. 6. 3; 14. 1. [4]) I. 13. 5—6.

[5]) Der Intellect führt also allmählig durch Ergreifung und Aufnahme von einzelnen Einheiten die äußerlich vielen Dinge in die Seele ein, so daß in ihr durch Wiederholung der Einheit ebenfalls die Vielheit entsteht.

[6]) I. 8; 6. 4; 7. 6, 9; 13. 7; S. 24. 4; Op. 7. 8; 9. 2 sqq.

das Gedächtniß als der Aufenthaltsort und die Vorrathskammer der intelligibeln Species, während der Intellect nur Lieferant dieser Bilder ist [1]). Während also der Intellect immer etwas Anderes wird, indem sich die einzelnen Bilder beständig ablösen, ist das Gedächtniß insofern unveränderlich, als es dasjenige, was einmal in dasselbe aufgenommen wurde, immer in sich bewahrt, weßhalb Bovillus auf das Gedächtniß jenen Vers des Dichters anwendet: „womit einmal der neue Topf angefüllt worden, dessen Geruch wird er lange behalten.“ Ich begnüge mich, eine einzige Stelle hier anzuführen, welche uns dieses gegenseitige Verhältniß beider Seelenfähigkeiten kurz bezeichnet. „Sie (die intellectuelle Species) geht in die Seele des Menschen ein durch die Thore des Intellectes, und geht von hier aus dann in's Gedächtniß über, und wird in demselben bewahrt. Es ist nämlich der Intellect der vordere Theil der Seele, der die intellectuellen Bilder nach Innen sendet; das Gedächtniß aber ist der innere Theil der Seele, welchem der Intellect die Bilder zur Bewahrung anvertraut. Vom Gedächtniß aber kann keine Rückkehr der Species zum Intellecte mehr stattfinden, und es ist nicht möglich, daß die Species das Gedächtniß verlasse und zu den Oeffnungen (dem vorderen Theile) der Seele zurückkehre. Sie kann ja nur im Gedächtnisse subsistiren“ [2]). Wenn ein Rückschritt derselben zum Intellecte möglich wäre, so könnte sie auf demselben Wege, auf dem sie in die Seele kam, auch wieder in die Welt zurückkehren, und dann müßte ihre intelligible Natur zu Grunde gehen. Nun geht aber nichts Intelligibles unter, mithin auch die intelligible Species nicht. Sie bleibt darum im Gedächtnisse, welches das, was es einmal geworden ist, unveränderlich und immer bleiben wird.

Daraus geht hervor, daß das Gedächtniß eine zweite Welt genannt werden kann oder ein Gegenbild der Natur selbst, indem in ihm die Dinge zuletzt ebenso subsistiren wie sie vorerst in der Welt sind, nämlich gleichzeitig und nebeneinander, nur mit dem Unterschiede jedoch, daß sie in der Welt ihrer materiellen Substanz

---

[1]) I. 15. 6; Op. 8. 4. [2]) I. 14. 6.

nach sich befinden, wogegen im Gedächtniß nur ihre Species sein können. Die Grenzscheide dieser beiden Welten aber und ihr Verknüpfungspunkt ist der Intellect, der Durchgangspunkt, durch welchen die Dinge aus der großen in die kleine intellectuale Welt gelangen [1]). Wenn wir nun erwägen, daß der Mensch oder die vernünftige Seele ein Ebenbild der Welt ist und sein soll, welches die ganze Welt in sich wie in einem Spiegel wiedergeben soll, so begreifen wir leicht jenes sonderbar klingende Wort [2]), daß die Gegenwart der intellectualen Bilder in der Seele ihr Wohlbefinden begründe, da sie ja nur dann ihre Bestimmung, Spiegel der Welt zu sein, vollständig erfüllt.

Durch alles dieses aber, was uns bisher klar geworden ist, ist die Erkenntniß noch nicht erklärt, vielmehr erscheint alles Vorausgehende nur als die unerläßliche Vorbedingung zur Entstehung der Erkenntniß selbst, so zu sagen als Materialiensammlung für eine spätere geordnete Zusammenstellung und Verarbeitung.

Wie Gott für die große materielle Welt ein Wesen geschaffen hat, das sich an deren Betrachtung und Anschauung erfreue, so muß es auch für die Betrachtung der in der intellectualen kleinen Welt, der im Gedächtnisse gelegenen Bilder und intellectualen Vorstellungen ein Auge, eine beschauende Kraft geben, und diese contemplative Kraft ist nichts anderes als der Intellect selbst. Denn von ihm wird gesagt, daß er, wenn er mit Hilfe der Sinne alle Dinge in sich hineingebracht hat, Alles in sich beschaue ohne Beihilfe der Sinne [3]). Dieß aber scheint im offenbaren Widerspruche zu stehen mit dem, was oben gesagt wurde, daß nämlich der Intellect kein Bild in sich behalte, sondern jedes sogleich dem Gedächtnisse überliefere; wenn dem so ist, so kann er dieselben auch nicht in sich beschauen. Allein dieser Widerspruch löst sich ganz einfach dadurch, daß man sich erinnert, Intellect und Gedächtniß sind nur zwei Potenzen und Fähigkeiten einer und derselben Seelensubstanz [4]),

---

[1]) Op. 7. 7—8; 8. 2—3. [2]) I. 12. 9.
[3]) I. 5. 3; S. 24. 3. [4]) I. 14. 9.

so daß dann der Satz: „der Intellect schaue Alles in sich" zusammenfällt mit dem: „die Seele schaue Alles in sich." Die Seele abstrahirt alle Bilder von den Dingen und nimmt sie in sich auf, und dann betrachtet und verbindet sie dieselben in sich selbst, so daß diese Betrachtung als die zweite Thätigkeit der Seele erscheint, welche die erstere zu ihrer Voraussetzung hat. Darum ist die Seele, obschon sie die Erkenntnißformen von Außen gewinnen muß, doch zu bezeichnen als die Schöpferin aller Erkentnisse und zwar in ihrem inneren Wesen selbst [1]). Denn das Gedächtniß hält die in ihm ruhenden Bilder beständig dem Intellecte vor und er beschaut sie; beide aber, die präsentative und die contemplative Kraft, sind Kräfte der Seele, ja sie sind die Seele selbst, da ja diese etwas Untheilbares ist. Diese beschauende Bethätigung des Intellectes ist jedoch wohl zu unterscheiden von jener, die wir früher im Auge hatten, von jener, wodurch er die Bilder der Dinge aufnahm und dem Gedächtnisse zuführte. Man muß nämlich erwägen, daß der menschliche Intellect nicht rein contemplativ ist wie der englische, sondern zuerst praktisch und zuletzt erst contemplativ [2]), obwohl der praktische und der contemplative Intellect der Substanz nach identisch, und nur verschiedene Wirkungsweisen derselben Substanz sind.

Die ganze Erkenntniß kommt demnach — um das bisher Erörterte zusammenzufassen — zu Stande durch beiderseitiges Zusammenwirken von Intellect und Gedächtniß, in je drei Acten.

Der Intellect nämlich erwirbt die intelligibeln Bilder, hinterlegt sie im Gedächtnisse und betrachtet sie in demselben. Das Gedächtniß aber nimmt sie vom Intellecte auf, bewahrt sie in sich und stellt sie dem Intellecte vor. Das Ineinanderwirken Beider erzeugt die Contemplation, welche der Act von Intellect und Gedächtniß zugleich ist, und nicht einseitig als Act des einen Vermögens getrennt oder unabhängig vom anderen zu Stande kommen kann [3]).

---

[1]) I. 5. 7; 10. 3; 14. 4; S. 26. 2 et 5; 27. 5.

[2]) I. cap. 7.

[3]) Vgl. I. 7. 7.

Es dürfte nun die Entstehung der Erkenntniß, der sensitiven sowohl als der intellectuellen, hinlänglich klar sein, und ich glaube nicht nöthig zu haben, nochmals ausdrücklich jene Stellen zusammenzustellen [1]), aus denen in Kürze der Stufengang der Erkenntniß der Seele abgeleitet werden kann.

Indeß drängt sich uns hier unwillkührlich das Gefühl der Unzufriedenheit auf, weil wir uns sagen müssen, daß diese Erkenntnißlehre offenbar zu beschränkt und nicht ausreichend sei, um eine Erkenntniß aller existirenden Wesen erklären und begründen zu können. Es kann ja doch die ganze bisherige Erklärung der Erkenntniß nur auf das Erkennen der materiellen und sinnfälligen Wesen sich beziehen, von denen es eben Bilder, Abstrahlungen ihres körperlichen Wesens geben kann, während dagegen die rein geistigen Wesen, von denen es ein sinnliches und darum auch ein im inneren Sinne geläutertes und dadurch intelligibel gewordenes Bild nicht geben kann, einer so vermittelten Erkenntniß sich nothwendig entziehen müssen.

Noch viel weniger wird dann der menschliche Geist dasjenige zu erkennen im Stande sein, was eigentlich gar nicht ist. Und wenn deßungeachtet gesprochen wird vom „Nichts", vom „Unendlichen", vom „leeren Raume" und dergleichen, so scheint es, daß alles dieses eitle Träumereien sind, und daß der menschliche Geist eine trügerische, mit der Natur im Widerspruche stehende Potenz sei, welche Dinge aussinnt, die gar nicht existiren [2]). — Hier nun haben wir einen Punkt berührt, der uns auf die Frage von der Richtigkeit und Wahrheit unserer Erkenntniß bringt, welche Frage noch erledigt werden soll, bevor auf die Erkenntniß der rein geistigen Substanzen näher eingegangen werden kann.

Wenn nämlich die ganze Erkenntniß des Menschen in nichts anderem bestände, als in der vom Intellecte geübten Anschauung der im Gedächtnisse aufgezeichneten Erkenntnißbilder, die sich alle

---

[1]) I. cap. 8; S. 8. 2—6; 10. 1 u. s. w.

[2]) Ph. VI. 3. 1.

gleichzeitig dem Intellecte darbieten, so wäre gar nicht abzusehen, wie aus diesem Chaos von den verschiedenartigsten Formen eine klare, harmonische Erkenntniß zu Stande käme, und wie der Geist sicher sein könnte, ob nicht alle diese Bilder nur Täuschung seien, indem vielleicht denselben gar keine Realität zu Grunde liege. Oder wenn man auch dieses nicht urgiren und die Bilder als Abstrahlungen wirklicher Subjecte gelten lassen wollte, so wäre der Mensch doch nicht gewiß darüber, ob nicht etwa er selbst dieses zu Grunde liegende Subject und alle Bilder nur Schatten seines eigenen Wesens seien. Es muß demnach eine Fähigkeit im menschlichen Geiste liegen, welche die einzelnen Bilder unterscheidet, die gleichartigen zusammenfügt und zu einem Begriffe vereinigt, und so eine bestimmte und klare Erkenntniß vermittelt. Und dieses Vermögen ist die menschliche Vernunft, deren eigenthümliche Thätigkeit im Schließen (ratiocinari) besteht [1]). Die Vernunft ist also die Ursache und die Bedingung der Wahrheit unserer Erkenntniß. Darum schreibt Bovillus: „Nimm die Vernunft von der Einbildung, als deren Vorsteherin sie gilt, hinweg, und sogleich wird die Einbildung trügerisch und lügenhaft sein, indem sie glaubt, es sei Wirklichkeit, was nur Schatten und Traumbild ist, das man nur in der Nacht schaut. Denn das in der Nacht Gesehene und die Bilder wird sie für Substanzen halten, die in der Welt existiren. Und wenn es auch dem äußeren Sinne zukommt, die wahren Substanzen der Welt zu beschauen und bei Tag sie als gegenwärtig aufzunehmen (haurire), und obgleich es dem inneren Sinne eigenthümlich ist, nur von den sensibeln Species der wahren Substanzen afficirt zu werden: so ist es doch keinem der beiden Sinne gegeben, zwischen den eigenen Objecten und denen des anderen zu unterscheiden, da dieses (das Unterscheiden) vielmehr als das ausschließliche und eigenthümliche Geschäft der Vernunft zu betrachten ist. Der äußere Sinn schaut nur die Substanzen, nicht die Bilder; dem inneren stellen sich nur die Bilder, nicht die Substanzen dar. Die Vernunft aber kennt sowohl die Substanzen als

---

[1]) S. 20. 4.

die Bilder und deren Unterschiede. Die Vernunft urtheilt also, dasjenige, was die Einbildung bei Nacht schaut, sind nur Bilder, nicht die wahren Substanzen der Dinge. Sie auch beurtheilt die äußere Sensation und erklärt, daß sie wahr und die Anschauung wirklicher Dinge ist. Die Einbildung ist also nur insoweit wahr, als ihre Bilder auf Wahrheit beruhen. Falsch aber ist sie, wenn sie in Ermanglung der Vernunfteinsicht meint, die Bilder seien wahre Substanzen, und was im Innern sich zeigt, sei auch ebenso wirklich in der Welt. Von der Vernunft allein stammt jedes Urtheil des Unterschiedes und der Verschiedenheit der Dinge; sie erkennt Alles und Jedes unter den eigenthümlichen Beziehungen als das, was es ist" [1]).

Gerade die Gabe der Vernunft ist es also, welche die menschliche Erkenntniß wahr macht und sie über die Vorstellungen und Träumereien der Thiere erhebt, die nur Täuschung sind, wie Bovillus ausdrücklich hervorhebt in dem Satze, daß die vernunftlosen Thiere sowohl im Schlafe als im wachen Zustande getäuscht werden, von den Bildern fremder Objecte nicht nur, sondern auch von ihrem eigenen Schatten [2]). Die Vernunft ist es auch, welche die Gedanken über wirkliche Dinge und jene über nichtexistirende unterscheidet und auf solche Weise die Falschheit der Erkenntniß ausschließt. Der menschliche Geist ist nämlich nicht bloß ein Spiegel wie der materielle, der nur vorhandener Dinge Bilder aufzunehmen vermag, sondern er kann auch in sich selbst Bilder erzeugen; er ist nicht nur passives, sondern auch actives Vermögen, und zwar ein dreifach thätiges, indem er erstens die Bilder der sensibeln Substanzen, zweitens die Species intelligibler Wesen, die er entweder in sich selbst erzeugt oder als von Oben herabgekommen empfangen hat, in sich aufnimmt, und endlich drittens der Bildner von Beziehungen und Begriffen unmöglicher Wesen ist. Zur ersten Thätigkeit bedarf er des Sinnes, für die beiden anderen aber nicht [3]). Wie er aber trotz des Bildens von Bildern und Ge-

---

[1]) S. 20. 5. [2]) S. 20. 6—7. [3]) Ph. VI. 3. 5—10.

danken über Unmögliches von Falschheit freigesprochen werden könne, sucht Bovillus in folgender Weise zu zeigen. Die Begriffe von Nichtseiendem und Unmöglichem denkt der Menschengeist zwar, aber er nimmt sie nicht in die Tiefe seines Wesens auf, er gewährt ihnen keinen Platz im Gedächtnisse, in der Vorrathskammer der Bilder von wirklichen Dingen, sondern er stößt sie so zu sagen als etwas Müßiges und Eitles, das von der Natur verachtet ist, von sich zurück und verabscheut sie [1]). Er sucht dieses durch zwei Gleichnisse deutlich und begreiflich zu machen. Denke dir nämlich, schreibt er, der menschliche Geist sei ein Spiegel mit doppelter Fläche, einer vorderen äußeren und einer inneren tiefer gelegenen. Die Bilder und Begriffe (rationes) des unmöglich Seienden kommen nur bis an die vordere Fläche, sie berühren (feriunt) dieselbe bloß, können aber nicht in die innere eindringen [2]). Oder, um ein anderes vom Körper entlehntes Gleichniß zu gebrauchen, stelle dir vor, wie die Zunge so zu sagen an der vordersten Seite, der Magen aber tiefer im Inneren gelegen ist (dem praktischen und dem contemplativen Intellecte der Seele vergleichbar), zu dem Zwecke, daß die Zunge die Nahrungsmittel zuerst prüfe, bevor sie der Magen aufnimmt und zur Nahrung des Körpers verwendet. Die Zunge überliefert nun nicht Alles, was sie mit ihrer Spitze vorher kostet, dem Magen, sondern das Ungesunde und Schädliche weist sie zurück und speut sie aus, und nur das, was dem Körper gesund, zuträglich und heilsam ist, führt sie in den Magen ein. Ebenso sieht und erfaßt auch der menschliche Geist Manches in dem vorderen praktischen Intellecte, was er nicht in den contemplativen Intellect und nicht in's Gedächtniß gelangen läßt, in welches nur dasjenige Aufnahme findet, was die wirklich vorhandenen und in der Welt existirenden Wesen entfalten und erklären kann. Wenn also die Bilder und Schatten von unmöglichen Wesen vom vorzüglichsten Orte des Geistes, vom contemplativen Intellecte, verbannt sind, so ist offenbar der menschliche Geist frei von trügerischer Falschheit und von Widerspruch gegen die Natur [3]).

---

[1]) Ph. VI. 4. 2 – 3. [2]) Ph. VI. 4. 4. [3]) Ph. VI. 4. 7 – 10.

Nach dem, was über den Grund der Gewißheit und Wahrheit unserer Erkenntniß gesagt wurde, begreift sich leicht, daß die Vernunft nicht allein auf Grund einer willkührlichen Eintheilung der Seelenkräfte in deren Mitte gestellt wird[1]), sondern daß sie, wenn auch die Intelligenz die höchste Seelenkraft genannt wird[2]), doch als das Centrum und als die eigentliche causa formalis[3]) (d. h. als jene Ursache, durch welche die Erkenntniß im eigentlichen und wahren Sinne erst zu Stande kommt) alles Erkennens bezeichnet werden muß, und als jene Potenz, die die höchsten Species erzeugt und den Menschen selbst bis zur Erkenntniß des Unsichtbaren und des Allerhöchsten emporzuführen vermag[4]). Kurz, die Vernunft ist es, welche die Wissenschaft erzeugt und die höhere Bildung des Menschen begründet und bewirkt[5]), und dadurch dem ersten substanziellen Sein des Menschen ein zweites hinzufügt und ihn erst zum vollkommenen Menschen macht[6]).

Hier müssen wir noch einer Frage Erwähnung thun, die bei der Darstellung der Erkenntnißlehre eines Philosophen, der jener Periode angehört, welche dem Verfall der Scholastik unmittelbar nachfolgt, um so weniger ganz umgangen werden kann, als gerade sie nach der Meinung mancher Schriftsteller[7]) mit ein Hauptgrund des Verfalles der Scholastik gewesen sein soll, nämlich der Frage über Nominalismus, Realismus und Formalismus. Es ist dieß eine Frage, die jederzeit denjenigen, welche die Entstehung der Erkenntniß zu erklären unternahmen, viel zu schaffen machte, eine Frage, deren Auftauchen schon auf Plato und Aristoteles, ja auf

---

1) S. 10. 5. 2) S. 26. 2.

3) Ueber den vierfachen Unterschied von Ursachen, causa efficiens, materialis, formalis et finalis ist zu vergleichen Ph. II. 2. cap.

4) S. 21. 6 — 7.

5) Cfr. S. 24. 3 — 4; 25. 4; 29. 3; über die Wissenschaft ist nachzusehen die Einleitung in d. Phil. S. 42 f.

6) Ueber das doppelte Sein des Menschen vergleiche S. 29. 3; S. 35. 3.

7) Was von dieser Ansicht zu halten sei, hat P. Kleutgen nachgewiesen in seinem verdienstvollen Werke: „Die Philosophie der Vorzeit.“ I. Bd. 2. Abhandlung, bes. das 6. Hauptstück S. 329 ff.

Heraklit und die Eleaten zurückreicht und die seitdem in allen Perioden der Geschichte der Philosophie ihre Rolle spielt, in unserer Zeit nicht minder als im Mittelalter [1]). Welcher Meinung Bovillus huldigte in Betreff der Universalien oder Allgemeinbegriffe, wollen wir in Folgendem kurz zu ermitteln suchen.

Mir scheint, daß die ganze Lehre des Bovillus über diesen Punkt in dem Satze [2]) zusammengefaßt sei, daß „die Quidditäten (Allgemein- oder Wesensbegriffe) zu den Individuen in dem nämlichen Verhältnisse stehen, wie Gott zu den Creaturen". Da nun Gott vor aller Creatur und deren Urheber und Grund ist, so müssen auch die Quidditäten vor den Einzelwesen, die Allgemeinbegriffe vor den besonderen existiren, so daß jene Grund, Ursache und Form von diesen sind [3]). Daraus folgt doch gewiß der Formalismus, der sich charakterisirt in den drei Worten: „universalia ante rem", eine Anschauung, die wesentlich platonisch genannt werden muß.

Die Allgemeinbegriffe sind also keineswegs bloße Abstractionen des Geistes, bloße flatus vocis, denen keine Objectivität zukommt, wie die Nominalisten wollen; vielmehr sind sie das wesentlich Objective, die Ideen und Formen [4]), welche das ganze Wesen der sensibeln Dinge in immaterieller, höherer, alles Fremdartige ausschließender Weise ausdrücken [5]). Sie sind eigentlich das Seiende in den Dingen, deren Substanzen. So nämlich schreibt Bovillus [6]): Das reine, wahre und einfache Sein kommt nur der Quiddität zu, so daß das Einzelwesen entweder gar nicht oder nur in gewisser Hinsicht dasjenige ist, was es ist (d. h. wohl, was sein Begriff ausdrückt [7]).

---

[1]) Vgl. Kleutgen a. a. O. und Schenach, Metaphysik. Ein System des concreten Monismus. Innsbruck 1856. S. 323—333.

[2]) Th. III. 56.

[3]) Diese Folgerung wird mit dürren Worten ausgesprochen in dem Satze: Th. III. 38.

[4]) Th. III. 6. [5]) Th. III. 6—7. [6]) Th. III. 43.

[7]) Sollte man aber an der Richtigkeit unserer Auffassung der Bovill'schen Lehre zweifeln, und etwa eine falsche Bestimmung der „Quiddität" vermuthen,

Demnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß unserem Philosophen die Universalien als objectiv und als das Formgebende gelten, daß sie also nicht bloß als die abstracte Einheit aller zu einer Gattung gehörigen Einzelwesen betrachtet werden dürfen. Spricht er ja doch ausdrücklich aus: daß die Quidditat oder Species keineswegs die Zahl aller ihrer Einzelwesen ist [1]).

Fragen wir nun, wie wir zu den Allgemeinbegriffen oder den Ideen der Dinge — ihren Wesensbegriffen — gelangen, so ist zu sagen, daß wir sie nicht unmittelbar und intuitiv erfassen, sondern nur auf dem Wege der Induction und Abstraction [2]). Daraus aber, daß wir nur vermittelst der Abstraction zur Erkenntniß der Wesensbegriffe gelangen, folgt keineswegs, daß sie nur Abstractionen aus den Einzelwesen sind — eine Verwechslung und Begriffsverwirrung, die eigentlich allein die Ursache und den scheinbaren Grund des Nominalismus in sich schließt — vielmehr geht daraus, daß jedes Einzelwesen Etwas von der Idee in sich trägt, hervor, daß das Allgemeinwesen vor dem Einzelwesen sein und existiren muß. Denn es wäre z. B. absurd, meint Bovillus [3]), zu behaupten, daß die Natur zuerst die sonnigen Einzelwesen hervorgebracht und dann durch eine gewisse äußere Verbindung derselben erst die ganze Sonnensubstanz zu Stande gebracht hätte. Wie zuerst die Lichtsubstanz existiren muß, bevor es leuchtende Körper geben kann, da die Körper nur durch eine gewisse Theilnahme an der allgemeinen Lichtsubstanz leuchtend werden, ebenso müssen auch die Quidditäten oder Ideen vor den Einzelbegriffen vorhanden sein. Und nur insoweit das Individuelle an der Idee Theil hat, hat es wahres Sein. Und darum muß man sagen, daß jedem materiellen oder Natur-Wesen nur ein beschränktes, unvollkommenes Sein zukommt, weil in keinem derselben sich seine ganze Quidditat findet,

---

so brauche ich nur darauf hinzuweisen, daß Bovillus „Quidditat", „Species" und „Idee" promiscue gebraucht und als identisch setzt. Cfr. Th. III. 23; 35, 38, 39, 44 etc., wo stets quidditas seu species, oder idea, quidditas, species identisch genommen sind.

[1]) Th. III. 35. [2]) Th. III. 38, 42. [3]) Th. III. 38.

weil jedes Wesen außerhalb der Einheit der Idee subsistirt [1]). Kein Löwe ist die vollkommene und absolute Einheit der Idee des Löwen, aber doch ist jeder einzelne Löwe Etwas vom Löwen (est aliquid leonis, et pars quaedam veraciter et simpliciter leonis); jeder Löwe ist Löwe, insofern er an der Idee des Löwen Antheil hat (secundum leoninae formae a materia participationem).

Wir sehen also, daß Bovillus in vorliegender Frage wesentlich Platoniker, oder, wenn ich den mittelalterlichen Ausdruck gebrauchen soll, Formalist oder extremer Realist ist, die Universalien vor den Individuen setzend und nicht bloß in denselben. Nur dadurch unterscheidet er sich von Plato — was freilich ein sehr wesentlicher Unterschied ist — daß er die Ideen oder Quidditäten nicht ewig, sondern geschaffen sein läßt. Ewig ist nur die Quidditát aller Quidditäten (Gott); alle übrigen aber sind im Augenblicke von Gott geschaffen worden, sowie auch unser Geist die Vernunftbegriffe oder Ideen plötzlich und in ungetheilter Einheit bildet und erzeugt [2]).

An dieser geschaffenen Quidditát nehmen nun die Einzelwesen Antheil, und umstehen sie gleichsam, wie die Extreme die Mitte [3]) oder wie die Peripherie das Centrum.

Diese Andeutungen, die noch bedeutend vermehrt und weiter ausgeführt werden könnten, mögen genügen, um die Stellung des Bovillus zu den Streitfragen zwischen Nominalismus und Realismus zu bezeichnen.

Auch einer anderen Frage müssen wir noch gedenken, die im Vorausgehenden bereits großentheils, aber noch nicht ganz ihre Lösung gefunden hat, und darum hier speciell nochmals gestellt werden soll, um vollständig erledigt zu werden. Die Frage ist diese: Auf welche Weise gelangt der Mensch zur Wissenschaft in gegenwärtiger Zeit, und wie gelangte der erste Mensch zur wissenschaftlichen Erkenntniß? Die Antwort auf diese Frage ist einfach diese: zur wissenschaftlichen Erkenntniß gelangt der Mensch nur durch Unter-

---

1) Th. III. 22. 2) Th. III. 24. 3) Th. III. 46.

richt, der aber entweder von der Natur selbst oder von anderen bereits gebildeten und unterrichteten Menschen ausgehen kann [1]). Unter „Natur" aber wird hier alles zusammengefaßt, was außerhalb des Menschen existirt, die ganze sensible Welt. Von der Welt wird der Mensch unterrichtet in der Weise, wie es die ganze bisherige Entwicklung darzustellen gesucht hat, nämlich durch die von den Dingen abgeleiteten sinnlichen Species, die sich zu intelligibeln Bildern klären und zuletzt zu Begriffen verbunden werden. Und dieser sinnliche Weg war derjenige, auf welchem die ersten Menschen sich die Erkenntniß erwerben mußten, da sie von keinem anderen Menschen belehrt und unterrichtet werden konnten [2]), versteht sich, nur natürlicherweise gesprochen, wodurch nicht ausgeschlossen werden will, daß sie auch auf außernatürliche Weise von ihrem Schöpfer selbst mit der Gabe der Erkenntniß sogleich ausgerüstet werden konnten [3]). Wir dagegen können sowohl von der Natur als auch von anderen Menschen unterrichtet werden. Denn die Welt ist von uns nicht weiter entfernt als von den ersten Menschen, sondern alle sensibeln Substanzen stehen um uns herum und ergießen ihre Species in uns, und bewegen unseren Sinn eben so gut, wie sie den Sinn der ersten Menschen afficirten. Zu diesen sensibeln Substanzen gesellen sich für uns noch als weitere Bildungsmittel die Denkmale der Alten und andere lebende Menschen, so daß uns bedeutend reichlichere Mittel zur Erlernung der Wissenschaft und zur Bildung des Geistes zu Gebote stehen, als den ersten Menschen [4]). Aber in beiden Arten unserer Bildung hat sich ein gewisser Entwicklungsprozeß zu vollziehen, der sich folgendermassen beschreiben läßt: „Bei der ersten Bildungsweise sind der Anfangs- und Endpunkt (die extrema) unähnlich, Welt nämlich und Geist; bei der zweiten sind sie ähnlich, nämlich Geist und Geist. Bei jener ersten Art füllt die Welt den leeren Menschengeist an durch Vermittlung der Sinne, indem sie die sensibeln Species hervorbringt, welche geläutert und zu intellectualen oder

---

[1]) S. 24. 1. [2]) Qu. V. 65—67. [3]) S. 35. 1.
[4]) S. 24. 2.

rationalen Species umgebildet werden, und deren Besitz und Fülle wird die Tugend und Bildung des Menschengeistes genannt. Bei der zweiten Art des Unterrichts aber, wenn ein Mensch einen anderen belehrt, erfüllt der volle und bereits vollkommene Geist des ursprüglich von der Natur gebildeten Menschen die leere Seele des anderen, und leitet die Gedanken, Begriffe und rationalen Species, welche jenen ähnlich sind, die er von der Natur geschöpft und im Gedächtniß bewahrt, in den Geist des Andern hinüber. Nun aber kann ein Gedanke nicht von einer Seele in die andere übergeleitet und fortgepflanzt werden außer durch Vermittlung und Unterstützung der Sinne, da die beiden Geister sich nicht unmittelbar berühren, sondern durch die Körper von einander getrennt sind. Darum muß die rationale Species im zweiten Geiste ebenso entstehen, wie sie im ersten sich gebildet hat, das heißt also, nur vermittelst der Sinne [1]). Diese vermittelnden Sinne, die man speciell als die Sinne des Unterrichtes [2]) bezeichnen kann, sind in der Vierzahl zusammengefaßt. Sie sind nämlich die Sinne des Gesichtes und Gehörs, und zwei andere, welche zu diesen beiden in einem gewissen Dienstverhältnisse stehen, nämlich Geschmack und Gefühlssinn. Von diesen vier Sinnen sind Gesicht und Gehör die eigentlich activen oder praktischen, oder, wenn man lieber will, die speculativen Sinne, während die beiden anderen als factive und illiberale (unfreie) erscheinen. Durch jene werden ja die sensibeln Species der Substanzen gewonnen und in den inneren Sinn und von da, wenn sie geläutert sind, in den Intellect eingeführt, sowie die von einem Anderen ausgesprochenen Worte aufgenommen, während die beiden niederen Sinne nur Werkzeuge hiezu sind. Der Geschmacksinn nämlich oder vielmehr die Zunge als Organ desselben ist nothwendig zur Erzeugung des Wortes, der Tastsinn zur Erzeugung der Schrift. Wort und Schrift aber sind die eigentlichen Mittel, durch welche wir von anderen Menschen belehrt und unterrichtet werden können. Sonach kann man Gesicht und Gehör als unmittelbare, Geschmack und Tastsinn als mittelbare, oder auch

---

1) S. 24. 5. 2) S. 13. 3.

jene als schlechthinige (simpliciter), diese als in gewisser Beziehung (secundum quid) so zu benennende Sinne der Bildung bezeichnen [1]).

Wenn man nun fragt, ob diese Sinne ganz und gar nothwendig sind, um unterrichtet und belehrt werden zu können, so ist zu sagen, sie sind so nothwendig, daß ohne sie keine Erkenntniß weder der sensibeln noch der intelligibeln Wesen zu Stande kommen kann [2]). Diese absolut geltend gemachte Nothwendigkeit wird man zwar in Bezug auf die sensitive Erkenntniß begreiflich finden, indem derjenige, der des Gesichtes entbehrt, von keinem körperlichen Wesen eine sensible Species erlangen und der Gehörlose der aus dem belehrenden Worte eines Anderen abzuleitenden Gedanken nicht theilhaftig werden kann, aber bezüglich der intelligibeln Erkenntniß möchte man meinen, daß eine solche auch ohne diese Sinne entstehen könne. Dieser Gedanke liegt sehr nahe; und Bovillus selbst greift ihn auf und sagt: „Für das Intelligible — möchte Einer einwenden — gibt es keinen Sinn, und nur zur Erfassung des seiner Natur nach Sensibeln sind die Sinne ausreichend. Was aber allen Sinn überragt und wovon man keine sensibeln Species schöpfen kann, für das sind auch keine Sinne nothwendig, sondern das wird sich vielleicht auf eine andere Weise dem Geiste mittheilen. Es wird sonach auch die aller Sinne entbehrende Seele eine Wissenschaft wenigstens des Intelligibeln erlangen können, welche eine wahre und wirkliche Wissenschaft ist, ja sogar eine wahrere als die des Sensibeln" [3]). Die Antwort, welche Bovillus auf diese Einwendung gibt, ist folgende: Da die intelligibeln und übersinnlichen Wesen die höchsten und wahrsten und die Vorbilder, Formen und Ideen der sensibeln Dinge, diese dagegen die zweiten und unvollkommeneren Wesen der Natur, Gleichnisse und Zeichen, sind: so kann die menschliche Seele, die vom Körper umhüllt ist, der natürlichen Ordnung nach ohne Kenntniß des Sensibeln keine

---

1) Vgl. hiezu S. cap. 31. 1—6.
2) S. 33. 2. 3) S. 33. 2.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

vernünftige Kenntniß des Intelligibeln erlangen, da es eben die Bestimmung der Seele und in ihrer Natur gelegen ist, vom Aeußeren zum Inneren, vom Sinne zum Intellecte, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Zeichen zu dem durch dasselbe Bezeichneten (zum Wesen) fortzuschreiten und vorzudringen. Ferner kann die Seele nicht anders als durch Species, durch Erkenntnißbilder erkennen — und gerade dadurch unterscheidet sie sich vom Engel, welcher unmittelbar, intuitiv und ohne Species erkennt — nur dadurch, daß ihr die innere und eigentliche Species dessen einwohnt, was gewußt werden soll, wird sie eine wissende; und darum kann sie auch ohne Species keine Wissenschaft und keine Erkenntniß des Intelligibeln erlangen. Nun aber muß die Seele von den sensibeln Dingen die wahren und eigentlichen intellectualen Species der wahrhaft intelligibeln Dinge abstrahiren, um die Erkenntniß des Intelligibeln zu erlangen. Diese Abstraction ist aber der Seele nicht möglich ohne Beihilfe der Sinne, weßhalb auch die Sinne zur Gewinnung intelligibler Erkenntniß unerläßlich nothwendig sind [1]). Indeß sind nicht alle vier sogenannten „Sinne der Bildung" gleichmäßig zur Gewinnung von Erkenntnissen nothwendig, sondern nur die zwei activen, während die beiden anderen dem Lehrer zum Behufe der Weiterüberlieferung seiner Bildung und Wissenschaft nothwendig sind [2]). Denn wer nicht reden und schreiben kann, ist nicht im Stande zu lehren; wer aber des Gesichtes und des Gehöres entbehrt, kann nicht unterrichtet werden. Doch auch von diesen zweien ist absolut nur Ein Sinn nothwendig [3]), da man durch jeden einzelnen, sowohl durch das Gesicht als durch das Gehör Bilder und intelligible Species sich erwerben kann. Von diesen beiden Sinnen ist aber das Gesicht nützlicher und der Gewinnung von Erkenntnissen förderlicher als das Gehör, wenigstens in Rücksicht auf jene erste Art des Unterrichtes, bei der wir von der Natur belehrt werden [4]), in Bezug auf die zweite Art aber, bei der wir von anderen bereits gebildeten Menschen unter-

---

[1]) S. 33. 2. [2]) S. 33. 1.
[3]) S. 33. 4 et 6. [4]) S. cap. 34.

Bayerische Staatsbibliothek München

richtet werden, ist das Gehör nützlicher, wenigstens insofern es die gewöhnliche Weise des Lehrens ist, mündlich und nicht durch Schriften den ungebildeten Geist zu bilden. Das Wort, als der Ausdruck und das Zeichen des Gedankens [1]), ist ja das eigentliche Medium des Lehrers, während die Schrift, als eine Fixirung und in gewisser Beziehung Wiederholung des Wortes, mehr als Medium des Schülers erscheint [2]). Sonach vollzieht sich die Belehrung des Geistes durch einen anderen Geist vermittelst der zwei Medien des Wortes und der Schrift [3]), die sich zu einander verhalten wie Seele und Körper, oder wie Leben und lebloser Stoff [4]).

Betrachten wir nun das Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler, so werden wir den ersteren wissend, den anderen unwissend nennen und sagen müssen, daß der Lehrer die in ihm befindlichen Ideen und rationalen Species in den Geist des unwissenden Schülers überleiten soll. Beide sind demnach einander gegenüber in derselben Beziehung zu denken, wie der intellectus agens und der intellectus possibilis, oder wie Intellect (Vernunft) und Gedächtniß, oder vielmehr, um es genauer zu bezeichnen, wie die Welt und das Gedächtniß. Von der intellectualen Welt (dem Gedächtnisse) des Lehrers gehen die Ideen in das Gedächtniß des Schülers durch das Medium des Wortes [5]). Wie aber die in der Welt befindlichen Substanzen nicht selbst in das Gedächtniß gelangen können, sondern nur deren Species, so gehen auch die im Geiste des Lehrers ruhenden Ideen nicht selbst in den Geist des Schülers über, sondern auch nur die Species derselben, da ja sonst der Lehrer, wenn er seine Ideen alle in den Geist des Schülers übergeleitet hätte, nothwendig selbst unwissend werden müßte. „Es ist also der Begriff und die Idee, die zuletzt dem Geiste des Lernenden einwohnt, nicht dieselbe, die vorher im Geiste des Lehrenden war und immer in demselben bleibt, sondern sie ist derselben nur ähnlich", der Schüler hat nur ein durch die Idee

---

1) S. 29. 1. 2) S. 29. 6. 3) S. 25. 1.
4) S. 25. 2; S. 34. 5.
5) Ph. l. V. cap. 6. § 5—9.

des Lehrers erzeugte nachgebildete Idee mittelst des Wortes in sich aufgenommen. Wollen wir nun diesen Proceß der Bildung in seinen Acten kurz zusammenfassen, so können wir sagen:

Der Geist des Lehrers ist voll, bringt Worte hervor und erzeugt dadurch eine der seinigen ähnliche Idee; der Geist des Schülers ist anfangs leer, nimmt dann das Wort des Lehrers auf und erwirbt sich dadurch die Idee, durch deren Besitz er gelehrt und unterrichtet geworden ist [1]). Ungefähr denselben Gedanken spricht Bovillus an einem anderen Orte folgendermassen aus. Die Eigenthümlichkeiten jener Seele, welche das Amt der Erziehung Anderer verwaltet, sind: Sein, Wissen und Reden. Das Sein der Seele ist ihre Substanz, welche früher ist als alle Acte derselben. Das Wissen ist der habitus des inneren und intellectuellen Begriffs. Das Reden aber ist das Hervorbringen des Wortes [2]). Der Seele dagegen, die unterrichtet werden soll, kommt zuvor das Sein oder die Substanzialität zu, sie ist aber finster und leer, und des Lichtes der inneren Species beraubt, mithin der Unwissenheit verfallen. Wenn sie aber keine intellectuellen Species, keinen Begriff in sich hat, kann sie auch kein vernünftiges Wort hervorbringen, da ja das Wort nur das Zeichen des inneren Gedankens ist, während der innere Begriff der Anfang ist und die Quelle des Wortes. Darum muß die Rede eines noch ungebildeten Geistes albern, unvernünftig, Nichts sagend sein; was ihm beigelegt werden kann ist dieß, daß er ist, daß er Nichts weiß, daß er schweigen, lernen und allmählig fortschreiten muß [3]). Und hieraus schon folgt, daß beim menschlichen Unterrichte eine Bewegung stattfinde, da ja der Mangel nothwendig eine Bewegung mit sich bringt und diese andererseits nur da stattfinden kann, wo ein Mangel vorhanden ist [4]). Und zwar geht diese Bewegung vom Geiste des Lehrers zum Geiste des Schülers [5]), was insofern ein Widerspruch mit der soeben ausgesprochenen Bestimmung von der Ursache der

---

1) Ph. l. V. cap. 9. 2) S. 30. 1. 3) S. 30. 2.
4) Ph. l. III. cap. 2. 5) S. 35. 1—2.

Bewegung zu sein scheint, als dem Lehrer kein Mangel zugeschrieben werden kann, dieser vielmehr auf Seite des Schülers sich findet, weßhalb man meinen sollte, daß von ihm die Bewegung ausgehen müsse. Diese Forderung besteht nun allerdings zu Recht und es geht auch die erste Anregung dieser Bewegung insoferne von dem leeren Geiste des Schülers aus, als dieser das Ziel seiner Bestimmung erreichen, d. h. gebildet und mit Erkenntnissen erfüllt werden will. Denn „Alles wünscht und strebt das zu werden und zu sein, was es zu sein bestimmt ist, und Nichts hat die Natur umsonst begonnen (inchoavit), sondern nur dazu hat sie den Wesen den Anfang gegeben, damit sie vollendet werden" [1]). Aber vom leeren Geiste kann Nichts den Ausgang seiner Bewegung haben, denn das Nichts kann sich nicht bewegen; sondern nur ein Seiendes kann sich in einen anderen Ort begeben, in welchem bisher nichts war. Und nur insofern ist also der Mangel und das Leere die Ursache der Bewegung, als eben die Natur einen Abscheu hat vor dem Leeren und Alles auszufüllen sucht, und als eben nur das Leere allein dem Seienden eine Bewegung, eine Veränderung seines Ortes möglich macht, indem nicht zugleich zwei Dinge an einem und demselben Orte sich befinden können. Man möge übrigens vergleichen, was in dem Abschnitte über „Kosmologie" von dem leeren Raume, nämlich von der Unmöglichkeit desselben gesagt ist, und man wird dann leicht einsehen, inwiefern der Mangel die Ursache der Bewegung ist. Das Seiende als solches dagegen — z. B. die Materie — hat keine Nöthigung und keinen inneren Drang zur Bewegung in sich, vielmehr ist ihm an sich die Ruhe eigen, und erst dadurch, daß neben ihm ein leerer Raum sich bildet, wird es zur Ortsveränderung bestimmt. (Man denke nur an die Luftwellen.) Diese allgemeinen Bemerkungen über die Bewegung auf die vorliegende Frage übertragen, ergiebt sich leicht, wie Bovillus behaupten konnte und mußte, einmal daß der Weise und Gelehrte nicht genöthiget sei zu lehren, sondern daß er es nur aus Liebe thue, und andererseits daß die Bewegung,

---

[1]) Ph. l. III. 1. 7.

die beim Unterrichte stattfinde, vom Geiste des Lehrenden in den Geist des Schülers geschehe. So nämlich schreibt [1]) unser Philosoph: „Wer gelehrt und geistreich ist, der hat weder nöthig, daß er rede, noch daß er schreibe. Denn er ist in sich vollkommen und genügt sich selbst. Freiwillig und nur aus natürlicher Liebe zu seinem Nächsten tritt er aus sich heraus und bietet er den Gedanken, den er in sich trägt, im Worte verkörpert dem Anderen dar." Sonach geht die eigentliche Bewegung beim Unterrichte vom Geiste des Lehrers selbst aus. Er bewegt sich selbst, um den in ihm ruhenden Begriff sich zu vergegenwärtigen und zu erschließen, und wenn dieses geschehen bewegt und öffnet er vor Allem den Mund, um durch die Aussprache des Wortes die Species des Begriffes dem Schüler entgegenzuführen [2]). Sobald dieses Wort dem „Gehege seiner Zähne" entflohen ist, beginnt die Bewegung der Sinne des Schülers, und zwar wird bei ihm zuerst das Gehör in Bewegung versetzt. Denn nur mit dem Gehöre kann er [3]) das Wort des Lehrers vernehmen und in sich aufnehmen, um dann aus diesem die intelligible Species zu abstrahiren. Diese Species ist aber keineswegs die Species des Wortes selbst, sondern vielmehr die Species jener ersten intelligibeln Species, welche im Geiste des Lehrers sich findet und sich vermittelst des Wortes dem Geiste des Schülers mittheilt [4]). Von dem Gehöre geht dann die Bewegung auf die Hände über, indem der Schüler das gehörte Wort der Schrift anzuvertrauen und so festzuhalten sucht, um es dann häufiger sich vorhalten und zu wiederholten Malen lesen und dadurch eine gediegenere und festere Kenntniß sich erwerben zu können. Daraus erhellt nun, daß nach den Händen den Augen und zuletzt dem Geiste die Bewegung sich mittheilt [5]). Durch die häufige Lesung des niedergeschriebenen Wortes wird nämlich jedesmal der vom Lehrer mitgetheilte Gedanke wieder neuerdings geweckt und in den Geist eingeführt. Und gerade durch diese Wiederholung entsteht die eigentliche Bildung und Wissenschaft, die ja der Besitz,

---

1) S. 29. 4. 2) S. 32. 2. 3) S. 32. 1; S. 30. 5.
4) S. 33. 2. 5) S. 29. 4; S. 32. 1.

der habitus der intellectuellen Bilder ist. Durch einen einzigen Act aber wird kein habitus, keine aus dem Besitze hervorgehende Zuständlichkeit erzeugt. Nun ist aber das Wort gleichsam nur ein einziger Act und schnell verhallend und verschwindend, weßwegen die Schrift nothwendig ist, um das Wort fixiren und wiederholt vernehmen zu können. Die Schrift ist ja im Verhältnisse zum Worte so zu sagen das Gedächtniß. Wie nämlich der Begriff nur einen Augenblick im Intellecte ist, während er im Gedächtnisse beständig bleibt, so ist auch das Wort etwas Vergängliches, nur einen Augenblick seiend und nicht wiederholbar; die Schrift dagegen eine Art Sammlung, Zahl und Wiederholung des Wortes [1]). Darum kann man sagen, daß ohne das Medium der Schrift eine vollkommene wissenschaftliche Bildung nicht leicht erzielt werden dürfte, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, daß hier nur von einer vollkommenen Art des Unterrichtes die Rede ist. Denn man kann nicht leugnen, daß das durch die Schrift erzweckte Ziel, nämlich die öftere Wiederholung des Wortes, auch anders erreicht werden kann, dadurch nämlich, daß das nämliche Wort wiederholt den Ohren eingeprägt wird durch wiederholtes Vorsprechen [2]).

Die ganze Bewegung im Unterrichte ist also eine Kreisbewegung, da sie vom Gedanken (des Lehrers) ausgeht und mit dem Gedanken (des Schülers) schließt [3]). Und da die Gedanken und intellectualen Begriffe oder die Wissenschaft als ein zweites Sein bezeichnet wird, so kann man diese Kreisbewegung auch vom ersten zum zweiten Sein gehend nennen, so daß alle Acte der menschlichen Bildung in folgender Reihe aufeinanderfolgen [4]): Sein, Wissen, Reden, Hören, Schreiben, Lesen, Denken, Wissen und Sein. Und wenn der bisherige Schüler diesen Cursus durchgemacht hat, ist er seinem Lehrer gleich geworden und kann darum auch frei und vernünftig sprechen und den erworbenen, nun im Innern ruhenden Schatz des Wissens weiter fortüberliefern. Vorher aber, ehe er noch zur Wissenschaft gelangt ist, soll er schweigen; denn wo keine

---

[1]) S. 29. 5; S. 30. 6. [2]) S. 33. 4.
[3]) S. 29. 6. [4]) S. 30. 4.

Gedanken vorhanden sind, ist keine Rede möglich, oder wenn doch eine solche gehalten würde, so müßte sie nothwendig thöricht, unvernünftig, falsch und ohne einen inneren Kern und Gehalt sein [1]). Und noch einmal heißt es [2]): So lange muß der Schüler das Pythagoräische Stillschweigen beobachten, bis sein Geist mit geistigen Begriffen bereichert sei, und er Etwas habe, was er schicklich und vernünftig aussprechen kann, bis seine Rede ein Ausdruck des inneren Reichthums der Seele ist. Wessen Geist aber gedankenarm ist, der soll füglich seine Hand auf den Mund legen und mit seinen Fingern seine Lippen zusammenpressen. Eben damit hängt auch zusammen, was Bovillus von der körperlichen Haltung des Lehrers und des Schülers bemerkt, wenn er sagt, dem Lehrer sei es eigen, zu stehen — da man stehend freier und leichter sprechen könne —, dem Schüler dagegen komme es zu, zu sitzen, weil er schreiben muß, die Schriften aber sitzend gefertigt zu werden pflegen [3]).

Als Schluß [4]) der Erkenntnißlehre ist nun noch Einiges über die Erkenntniß der immateriellen Wesen zu sagen, welche als existirende Substanzen gleichfalls vom Menschengeiste erkannt werden sollen und können. Diese immateriellen Erkenntnißobjecte sind drei, nämlich Gott, der Engel und die menschliche Seele selbst. Und diesen dreifachen Objecten entspricht auch die dreifache Seelenpotenz: Geist (mens), Vernunft (intellectus) und Verstand (ratio) [5]). Um nun von der Selbsterkenntniß zu beginnen, so ist die hiezu erforderliche Seelenpotenz das innere Seelenauge, die wir Verstand oder Vernunft (rationem aut intellectum) zu nennen pflegen [6]). Mit diesem Auge betrachtet die Seele sich in sich selbst, indem sie zugleich Subject und Object der Beschauung ist. Und weil die Seele sich selbst erkennt, zugleich aber auch ihren Körper begreift und beschaut, wird dem M e n s ch e n die Selbsterkenntniß beigelegt.

---

1) S. 29. 2. 2) S. 29. 4. 3) S. 29. 5.

4) Die Rechtfertigung, warum dieß erst am Schluß und nicht schon am Anfange der Erkenntnißtheorie behandelt wird, ergibt sich aus der Einleitung in diesen Abschnitt S. 65, wo die Stelle aus Qu. V. 65 ff. angeführt ist.

5) Sa. 13. vergleiche die „Anthropologie“. 6) S. 4. 1.

Diese Selbsterkenntniß aber erlangt der Mensch erst allmählig, da ja die Seele zuerst den Körper, dann erst sich selbst erkennt [1]), wenn sie nämlich vom Körper sich gleichsam in sich selbst zurückzieht und in kreisförmiger Linie auf sich selbst ihr inneres Auge zurückwendet [2]). Diese Selbsterkenntniß ist aber keine Theilung der Seelensubstanz, sondern so zu sagen eine Concentration der intellectuellen Potenz auf die Substanz selbst, oder auch, wenn man will, eine persönliche Trennung der Substanz in Anfang und Ende und deren Verbindung durch ein Mittleres [3]).

Was nun den Ursprung der Selbsterkenntniß betrifft, so spricht sich Bovillus hierüber in folgender Weise [4]) aus: „Die vernünftige Seele sammelt vor Allem mit Hilfe der Sinne in der sublunaren Welt die Zeichen und Bilder aller sensibeln Dinge, aus welchen sie endlich in sich selbst die eigene Species (die Species ihres eigenen Wesens) hervorbringt, welche die Selbsterkenntniß begründet." Wenn sie nämlich aus ihrer Wanderung in der Welt zurückgekehrt ist, erschließt sie sich sich selbst und beschäftigt sie sich mit der Betrachtung ihres eigenen Wesens [5]). Offenbar ist dieses nur dadurch möglich, daß die Vernunft die von der Welt aufgenommenen Species als Bilder fremder Substanzen von der eigenen Seelensubstanz unterscheidet.

Nachdem sie die Selbsterkenntniß erlangt hat, steigt sie allmählig zur Erkenntniß der englischen oder vollkommeneren Substanz empor und zuletzt zu Gott selbst. Ist ja die Seele eine Art Spiegel, welcher das Licht des höchsten Wesens, der höchsten und leuchtendsten Sonne, aufnehmen soll. Dieses Licht aber ergießt sich zuerst in das Gott zunächst stehende Wesen, in den Engel, und gelangt erst durch diesen — der wie ein transparenter Spiegel ist — hindurch in den intransparenten Spiegel des menschlichen Geistes. Durch diesen aber kann es nicht weiter mehr vordringen, weil kein geistiges Wesen mehr unter ihm sich befindet [6]). Deßhalb wird sich das göttliche Licht im Menschen, wenn ich so sagen darf, brechen

---

1) Sa. 21. 2) Sa. 27. 3) Sa. 28.
4) Sa. 34. 5) Sa. 31. 6) Sa. cap. 38.

und reflectirend zur Quelle wiederzurückstrahlen und so dem menschlichen Intellecte den Weg zu Gott zeigen durch Vermittlung des Engels. „Der Engel nimmt ja die Mittelstellung ein zwischen Gott und der Seele, und durch seine Vermittlung (eo traduce) [1]) gelangt der Schimmer und der Glanz des göttlichen Lichtes in unsere Seelen.“ Indeß verhüllt doch der Engel das göttliche Wesen und ist gleichsam eine Wolke, wodurch das göttliche Licht etwas umschattet und dessen Glanz abgeschwächt wird, woraus dann folgt, daß der menschliche Geist Gott nicht sieht und erkennt wie er ist, sondern nur schattenhaft [2]) und unvollkommen, nicht mehr rein, sondern gleichsam vermischt mit der Substanz des Engels, der ja als das erste Ebenbild Gottes ihm durch die unmittelbare Erkenntniß verbunden und eingepflanzt ist. Jede Potenz ist ja bestimmt, mit ihrem Objecte durch die Kraft der Betrachtung verbunden und ihm eingepflanzt und in gewisser Weise das Object selbst zu werden. Und darum soll auch der Mensch in dem schon im Eingange gegenwärtigen Abschnittes bezeichneten Sinne Gott werden. Er aber ist das zweite und letzte Ebenbild Gottes, das in Gott aufgenommen zu werden bestimmt ist [3]).

Ich brauche nicht zu bemerken, daß die hier entwickelte Lehre [4]) mehr auf die scientia infusa Bezug hat, während wir in der „Theologie“ einen Beweis vom Dasein Gottes finden, der die durch Abstraction und auf dem Wege des Causalgesetzes vermittelte scientia acquisita mehr vertritt [5]).

---

[1]) Dieß der kurze Inhalt von Sa. 34 — 35 cap.

[2]) Sa. cap. 38 et 39; auch cap. 40.

[3]) Sa. 43 et 44 etc.

[4]) Wozu man noch vergleichen wolle: I. cap. 3.

[5]) Ueber den Unterschied beider ist zu vergleichen: Qu. l. V. 68 — 77; N. cap. 11.

II.

Theologie.

Hier handelt es sich zunächst um jenen Theil der Philosophie, welcher in der früher angegebenen Eintheilung als überweltliche, transscendente Philosophie bezeichnet wurde, mit der bestimmt ausgesprochenen Aufgabe, die göttlichen Eigenschaften zu erforschen. Die Eigenschaften aber müssen ein Subject, eine Substanz haben, woran sie sich darstellen und zeigen können. Die erste Frage, die uns hier beschäftigen muß, wird darum offenbar die sein, ob es denn ein ewiges, unendliches Wesen, was wir mit dem Namen „Gott" zu bezeichnen pflegen, gebe. Und wenn es wirklich ein solches Wesen gibt, so ist die Frage, ob und in wie weit wir im Stande sind, dasselbe zu erkennen. Um über diese letztere Frage sogleich eine andeutende Antwort zu geben, so versteht sich von selbst, daß wir mit dem Lichte der Vernunft und also philosophisch nur diejenigen Eigenschaften zu erkennen vermögen, welche sich nothwendig aus dem göttlichen Wesen ergeben, nicht aber dasjenige, was aus dem freien Willen Gottes entspringt. Somit haben wir es hier zumeist mit dem zu thun, was Bovillus mehrmals als „necessaria Dei nomina" bezeichnet, während die „contingentia Dei nomina" sich unserer Erörterung entziehen.

Daß es einen Gott gibt, findet Bovillus so gewiß und unwiderleglich, daß er glaubt, man solle nicht einmal die Frage nach dem Dasein Gottes aufwerfen, da ja die erste und unumgänglich nothwendige und allgemeinste Behauptung der Satz ist: „Es gibt

einen Gott" [1]). Und dieser Satz ist gleich wesentlich und gleich wichtig für die Theologie wie für die Philosophie, ja für die Existenz aller übrigen Wesen. Denn, sagt er [2]), nimm das Sein Gottes hinweg, und es wird nicht allein alle Philosophie und Theologie verstummen, sondern auch das Sein jeder anderen Substanz wird geleugnet werden müssen. Wenn man aber den in der Erscheinungswelt sich darstellenden Dingen ein Sein beilegt, so muß man, will man nicht unvernünftigerweise eine Ewigkeit aller Dinge behaupten, die doch der täglichen Erfahrung und der äußeren Sinneswahrnehmung widerspricht, ein allmähliges Werden der Dinge, ein successives in's Seintreten derselben annehmen und diese Succession nothwendig soweit zurückverfolgen, bis man zum ersten Anfange zurückkommt, über welchen man nicht mehr hinauskann. Und darum stellte Bovillus mit vollstem Rechte den Satz auf, daß es nothwendig irgend ein Seiendes geben müsse, dessen Form die ursprüngliche ist und aus und durch sich selbst besteht und ohne alle vorausgehenden Accidenzen ist, in denen es hätte entstehen und von denen es hätte erzeugt werden können [3]). Es muß ein erstes Wirkendes geben, das aus sich selbst wirkt, und von keinem Vorausgehenden gewirkt wird, von welchem vielmehr alle Accidenzen ihren Ausgang nehmen. Kein Accidens kann nämlich anders entstehen, als von einer substanzialen Form, und die substanziale Form bringt das Accidens nur zu dem Zwecke hervor, um sich mittelst desselben selbst zu entfalten und sich durch eine Reihe zweiter Formen fortzupflanzen.

Dieses Erste muß aber ein der Substanz nach Unendliches und zugleich ganz einfach sein [4]). Denn die einfachen Wesen sind früher als die verschiedenen zusammengesetzten Dinge, und darum muß jenes Wesen, welches allen übrigen vorangeht und sie beherrscht, das allereinfachste sein und es darf gar keine Mischung in sich haben. Einfach kann aber das nicht sein, was aus dem Nichts in's Sein gekommen ist, da ihm ja vorher das Nichtsein und nach-

---

[1]) Th. I. 3. [2]) Th. I. 2.
[3]) Ph. l. V. c. 10. [4]) Ph. l. IV. c. 4.

her das Sein zukommt, während nur dasjenige ganz einfach genannt werden kann, dem ein einfaches, schlechthiniges Sein zukommt. Darum muß das Einfachste und Erste immer im Sein gewesen sein und aus und durch sich selbst das Sein gehabt haben, da es sonst auch anderen Dingen das Sein nicht hätte verleihen können. Ist es aber immer im Sein gewesen, so ist es eine ewige und unendliche Substanz.

Was aber ist näherhin diese Substanz? ist sie ein ganz und gar Unbestimmbares? ist sie nur so eine ewig wirkende nicht näher zu bezeichnende Kraft? ist sie ein vernünftiges persönliches Wesen?

Diese Frage können wir uns aus dem Vorausgehenden nicht beantworten. Denn aus der Nothwendigkeit eines Ersten folgt nicht sogleich auch schon mit Nothwendigkeit die Persönlichkeit desselben. Und da Bovillus keinen anderweitigen Versuch macht, diese nothwendige erste Substanz als persönliches Wesen nachzuweisen, so haben wir hier auch keinen zwingenden dialectisch vermittelten Beweis. Diesen Mangel müssen wir uns aber aus den oben angegebenen Worten erklären, wornach die Existenz eines persönlichen, vernünftig wirkenden Gottes als die Grundvoraussetzung alles Seins erklärt wird, weßhalb er es als eine unnütze Arbeit betrachtete, erst logisch dasjenige schaffen zu wollen, was uns die ganze Welt als wirklich seiend verkündet. Und indem er sich auf alle seienden Dinge beruft, liefert er, so zu sagen, einen Massenbeweis, der auf jeden vernünftig urtheilenden Menschen Eindruck machen muß. Er sagt[1]: auf die Frage, ob Gott existirt, antworten alle Dinge. „Daß Gott sei, muß Allen so bekannt und offenbar gewiß sein, daß Keiner, der gesunden Geistes ist, diese Frage ernstlich stellen kann.“ Sollte aber wirklich im Ernste Einer diese Frage aufwerfen, so wird er aus allen Dingen eine genügende Antwort ableiten können. Denn wenn er irgend einem Wesen Sein beilegt, so muß er nothwendig auch die Existenz Gottes behaupten. Denn alles was außer Gott existirt, setzt Gott als nothwendige Ursache voraus,

---

[1]) Th. I. 49.

und Alles ist von Gott aus nur etwas Zufälliges und Mögliches. Wenn wir also Gott und die Dinge außer ihm miteinander vergleichen und in Zusammenhang bringen, so werden wir eine doppelte Verbindungsweise erkennen, eine zufällige (mögliche) und eine nothwendige. Wenn ich nämlich sage, daß Gott existire, so ist auch die Existenz der Creatur möglich, lege ich aber der Creatur Existenz bei, so muß Gott nothwendig existiren [1]).

Jedes irdische Wesen ist ja etwas Zufälliges und etwas Potenzielles, was auf einen Act zurückweist. Keine Potenz kann bestehen ohne einen vorausgehenden Act, und darum auch kein potenzielles und zufälliges Wesen ohne ein anderes Wesen, das in sich Act ist, ohne Existenz Gottes also. Daraus erhellt zugleich auch, daß Gott, da er vor allen Dingen gewesen sein muß, auch einmal allein und ohne alle Creaturen gewesen ist, und aus diesem Alleinsein Gottes im ersten aevum ist seine absolute Nothwendigkeit abzuleiten [2]).

Wäre nämlich Gott nicht ewig und absolut nothwendig im Sein, so müßte, bevor die zufälligen Wesen in's Sein traten, einmal Nichts gewesen sein, es müßte anfänglich das Nichts geherrscht haben. Das Nichts aber ist absolutes Nichtsein, es ist die Finsterniß und Negation von dem, was auf irgend eine Weise ist und subsistirt [3]), und als solche ist es unmöglich [4]).

Und hier sind wir an dem Punkte angelangt, wo wir den gerade unserem Philosophen eigenthümlichen Beweis für das Dasein Gottes anzuführen Gelegenheit haben. Bovillus sagt nämlich [5]), daß man nicht bloß aus den Dingen, sondern sogar auch von dem Nichts aus auf Gott schließen müsse. Denn wenn man sagt, daß eine Creatur existire, so muß man nothwendig auch behaupten, daß die göttliche Wesenheit die creatürliche Wesenheit begleite und daß Gott sei, da ja jene ohne Gott nicht sein kann. Bevor aber die Creaturen in's Sein gesetzt wurden, war das Nichts, und

---

1) Th. I. 50. 2) Th. I. 51. 3) N. 8. 1.
4) N. 8. 2. 5) N. 8. 5.

dieses Nichts [1]) ist auch den ankommenden Creaturen nicht gewichen, sondern zugleich mit allen Dingen geblieben; es ist so zu sagen die Grundlage, auf welcher alle seienden Dinge sich aufbauen, und es liegt unter allen Dingen [2]). Da nun das Nichts die Negation des Seienden ist und von uns an sich und als reines Nichts gar nicht gedacht werden kann, sondern nur als Negation des Seienden, so muß unser Geist, wenn er von dem Nichts ausgeht, bei dem er sich nicht beruhigen kann, auch seinen Gegensatz oder die Negation des Nichts, das Seiende, denken. Und zwar wird er diesen Gedanken des Nichts negiren müssen angefangen von demjenigen Seienden, welches dem Nichts am nächsten kommt (der Materie), durch alle Stufen des Seienden hindurch bis zu jenem höchsten und unvollkommensten Sein (Seienden), von welchem alles Nichtsein gänzlich ausgeschlossen ist. Und nun begreifen wir, was Bovillus sagen will mit dem Satze, daß aus dem Nichts sich Gott erbaue (astrui) [3]). „Wenn wir mit Recht sagen: der Mensch ist, folglich ist auch Gott, so haben wir damit auch in Wahrheit ausgesprochen: das Nichts ist, also ist auch der Mensch und folglich ist auch Gott. Das Mögliche ist, also ist auch das Nothwendige. Das Unmögliche ist, also ist auch das Mögliche und folglich auch das Nothwendige. Denn das Mögliche geht dem Nothwendigen voran, das Unmögliche aber dem Möglichen und dem Nothwendigen. Das Nothwendige wird aus dem Möglichen und Unmöglichen abgeleitet; das Mögliche aber aus dem Unmöglichen. Denn wenn aus allen Dingen sich Gott erbaut (astruitur, gefolgert wird) und alle Dinge aus dem Nichts, so erbaut sich Gott wahrhaftig auch aus dem Nichts. Denn alles Nachfolgende folgt auf sein Vorausgehendes. — Auf solche Weise also suchen wir den Syllogismus zu gewinnen: Wenn das Nichts ist, so ist Alles (sind alle Dinge); wenn Alles ist, ist Gott; folglich ist auch Gott, wenn das Nichts ist. Wenn nämlich das, was keine Potenz hat zum Sein, subsistirt, so werden auch jene Dinge subsistiren, die ein mögliches Sein haben; dasjenige aber,

---

[1]) N. 6. 4. [2]) N. 8. 1. [3]) N. 8. 5.

dem die Wesenheit eignet, ist die höchste Nothwendigkeit von Allem."

Hiemit ist das Wesentlichste angegeben von dem, was Bovillus von der Existenz Gottes denkt, und so können wir nun zur Untersuchung dessen übergehen, was er uns von dem eigentlichen Wesen desselben zu sagen weiß.

So unmittelbar gewiß und absolut nothwendig ihm auch die Existenz Gottes gilt, so ist er doch in der größten Verlegenheit, wenn er bestimmen soll, was Gott sei (quid sit Deus). Ja er sagt geradezu [1]), daß Alles, was auf Erden existirt, nur das Werk eines einzigen Baumeisters ist; „was aber dieser Baumeister selber sei, kann Niemand wissen. Sein Werk ist entweder Act oder Potenz oder Vereinigung beider, oder: Sein, Werdenkönnen und Beständigeswerden." Und wiederum [2]) sagt er: Alles was ist, ist entweder Act oder Potenz oder Vereinigung von Act und Potenz. Gott aber ist weder Act, da er den Act selbst geschaffen hat, noch ist er das All selbst (ipsa omnia), noch ist er Potenz. Gott ist also zwar der Anfang von Allem, aber er ist nichts von Allem. Gott ist vor allem Sein; was er aber sei, das ist unbestimmbar." Und an der oben mitgetheilten Stelle [3]), wo er sagt, daß er über die Existenz und das Wesen Gottes gar keine Untersuchung anstellen wolle, sucht er dieses damit zu rechtfertigen, daß er sagt: jene sei absolut nothwendig, dieses zu bestimmen unmöglich. Denn, sagt er, „die Frage, was Gott sei, verlangt etwas Unmögliches. Und gleichwie die Existenz Gottes Allen unmittelbar gewiß sein muß, so muß auch Jeder überzeugt sein, daß man das, was Gott sei, nicht wissen könne. Darum ist eine solche Frage mit Recht als eine unnütze und unfruchtbare abzuweisen; und man muß annehmen, daß derjenige, welcher diese Frage an uns stellt, uns zum Besten

---

[1]) I. 2. 4. [2]) I. 3. 8.

[3]) Th. I. 49; vergleiche auch das Buch „de divinis praedicamentis" 1. Cap. wo es heißt: was Gott sei, ist zu bestimmen unmöglich. Denn auch das „Ego sum qui sum" ist keine Bestimmung, welche die Substanz Gottes erklärt, da sie vom Sein ausgeht und mit dem Sein schließt ꝛc.

haben wolle. Denn gewiß ist eine Frage für eine müßige und eitle zu halten, welche durch Nichts gelöst und in keiner Weise erschöpfend beantwortet werden kann. Und dieß ist bei dieser Frage der Fall, da wir ja aus keiner Creatur das Wesen Gottes zu ermitteln vermögen."

Das Resultat [1]) der ganzen Untersuchung über Existenz und Wesen Gottes ist also dieses:

Quaestioni { Si est Deus? omnia / Quid est Deus? nulla } respondent.

Man muß also auf eine Erkenntniß Gottes vollständig verzichten und eine natürliche Theologie oder Metaphysik ist unmöglich? Dieß folgt daraus noch nicht. Denn wenn wir auch das *Wesen* Gottes nicht zu ergründen und zu begreifen vermögen, so können wir doch irgend eine Erkenntniß von Gott erlangen, und sollte dieß auch nicht mehr sein als die Erkenntniß dessen, was Gott nicht sein kann. Und wenn wir auch keine unmittelbare Intuition haben von Gott, und wenn wir auch nicht **a priori** den absoluten Begriff Gottes bestimmen können, so sehen wir doch aus dem, daß er die Voraussetzung und die Bedingung alles Seins ist, dieses, daß Gott nicht das Universum und nicht die Welt sei, daß ihm darum auch die Eigenschaften der Welt nicht beigelegt werden dürfen, da er über alle den irdischen Verhältnissen entlehnten Bezeichnungen unendlich erhaben ist. Und so kommen wir zu dem Resultate, daß wir aus der Vergleichung Gottes mit der Welt einsehen lernen, was Gott nicht ist, daß wir also nur ein negatives Wissen von Gott haben können [2]). Dieses negative Wissen ist ein durch Abstraction vermitteltes Erkennen jener Eigenschaften, die wir aus der Betrachtung der endlichen Welt ableiten, die aber von Gott ganz und gar verneint werden müssen, weil eben die Welt als Zufälliges zu Gott als dem absolut Nothwendigen im schärfsten Gegensatze steht. Hier nun stehen wir an dem Unterschiede der *positiven* und *negativen* *Theologie*.

---

[1]) Th. I. 49. [2]) N. 7. 3.

Unter dieser Bezeichnung, positive und negative Theologie, ist indeß hier keineswegs das zu verstehen, was man in neuerer Zeit nach dem Vorgange Schellings als positive und negative Philosophie zu bezeichnen pflegt. Denn während Schelling seiner negativen Philosophie die Aufgabe stellte zu erkennen, was Gott sei, wenn er ist, und der positiven die Bestimmung gab, zu untersuchen, ob Gott sei; hat gerade umgekehrt bei Bovillus die negative Theologie zu erforschen, was Gott nicht ist, welche Eigenschaften ihm nicht beigelegt werden können, die positive aber sollte ermitteln, was Gott wirklich ist, was jedoch unmöglich ist. Die positive [1]) oder affirmative Theologie geht vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Höheren und Mächtigeren zum Niederen und Schwächeren fort. Sie legt Gott alles dasjenige bei, was seiner Natur nach das Beßte ist, und was die göttliche Natur am meisten erhebt. Die negative [2]) Theologie aber geht umgekehrt vom Unvollkommensten aus und schreitet zum Vollkommeneren vor, bis sie auf Gott selbst kommt. Und in ihrem Aufwärtsschreiten negirt sie Alles, was die positive Theologie von Gott aussagte, indem sie sagt, Gott sei Nichts, Nichtsein, nicht Potenz der Dinge, nicht Substanz und Bestand, nicht Leben, nicht Sinn, nicht Vernunft, nicht Intellect, wogegen die positive Theologie, von dem Namen und dem Begriffe Gottes ausgehend, ihm alle diese verschiedenen Qualitäten beilegt [3]) bis zum Nichts herab.

Es erleidet keine Schwierigkeit, einzusehen, daß die negative Theologie mehr geeignet ist, uns über Gott zu belehren, als die positive. Denn diese zeigt uns Gott als zusammengesetzt, da sie alle möglichen, den verschiedensten Stufen des Daseins entnommenen Bezeichnungen und Qualitäten ihm beilegt, während uns doch unser innerstes Bewußtsein denselben als absolut einfach zeigt.

Darum schreibt Bovillus [4]): „Gott ist seiner Natur nach Einer, unzusammengesetzt, nicht verschieden, insensibel. Die positive Theologie aber macht Gott zusammengesetzt, macht ihn verschieden,

---

[1]) N. 11. 3. [2]) N. 11. 4. [3]) N. 11. 5. [4]) N. 11. 6.

theilbar und sensibel, indem sie uns Gott als zusammengesetzt, getheilt, sinnlich und anders, als er ist, erklärt. Die negative Theologie dagegen erklärt uns Gott mit Hinwegnahme aller Verschiedenheit der Dinge und jedes natürlichen Schleiers, und zeigt ihn uns rein, einfach, bloß wie er ist, in der höchsten Beraubung und Unkenntniß (d. h. alle natürlichen Qualitäten und alle der sinnlichen Wahrnehmung und natürlichen Erkenntniß der Dinge entlehnten Eigenschaften von ihm ausschließend). Zudem ziehen die göttlichen Positionen (die positive Theologie) unseren Geist in gewisser Weise von Gott ab, und fixiren ihn im Anderssein, in den Creaturen, die zwischen Gott und dem Nichts in der Mitte liegen. Denn es gibt keine göttliche Position (d. h. keine ihm beigelegte positive Eigenschaft), die wahrhaft Gott selbst ist, sondern jede ist etwas creatürliches. Die göttlichen Negationen aber ziehen uns von den Creaturen ab und führen uns zu Gott hin." [1])

Als Folgerung aus diesem Unterschiede von positiver und negativer Theologie stellt Bovillus am Schlusse [2]) seines Buches über das Nichts die Behauptung auf, daß die wahrste und höchste Theologie in der Unkenntniß Gottes (divina ignorantia) [3]) bestehe, welche gelehrte Unwissenheit (docta ignorantia) genannt wird. — (Merkwürdige Uebereinstimmung mit Nikolaus von Cusa!) —

Da in diesem Schlußkapitel recht eigentlich die Bedeutung der negativen Theologie dargelegt wird, so mag es gestattet sein, dasselbe hier folgen zu lassen. „Wir haben früher gesagt, anders werde das Endliche von uns erkannt, anders das Unendliche. Wir wissen nämlich das Endliche, weil wir es in unserem Geiste — natürlich nur der Species nach — einschließen, weil wir es mit der Vernunft erfassen, weil wir sein Wesen, seine Zahl und seine Größe erkennen. Das Unendliche aber erscheint uns nicht in dieser Weise, denn dieses geht nicht in unseren Geist ein, und der

---

[1]) Vergleiche hiezu auch Th. I. 26 et 27.

[2]) N. 11. 7.

[3]) D. h. nur die Ueberzeugung und das Bewußtsein, daß man Gott nicht vollkommen erkennen könne.

Intellect theilt ihm keine Wesenheit und kein Maaß zu. Nur so erkennen wir nämlich das Unendliche, daß wir wissen, es sei unendlich, d. h. nicht endlich, und könne nicht mit dem Geiste umschlossen und begriffen werden, und es gebe von ihm keinen Grund, keine Definition, kein Maaß, keine Idee (quidditas), keine Wissenschaft. Darum ist die höchste Wissenschaft, die wir von Gott als dem actu Unendlichen erlangen, eine gewisse Negation und ein Nichtwissen von ihm, und besteht darin, daß wir wissen, das Unendliche könne von uns nicht gewußt werden, sondern sei uns immer verborgen, es sei außer unserem Geiste und übersteige unendlichemal unsere Fassungskraft. Wenn wir aber glauben wollen, jenes Unendliche könne von uns gewußt werden, so täuschen wir uns selbst, indem wir urtheilen, dasjenige sei endlich und für uns begreiflich, was weder durch körperliche noch durch geistige Grenzen eingeschränkt und umschlossen ist. Wenn wir aber glauben, daß wir viel niedriger sind, als es, und wenn wir einsehen, daß es den kurzen und schwachen Blick unseres Geistes übersteige, dann sind wir ihm in Folge dieser Negation und Unwissenheit näher gekommen, und werden wir inniger mit ihm vereint. Die wahrste, höchste und vollendetste Theologie ist also die, zu wissen, daß Gott unerkennbar, unausschöpflich und unerforschlich, den körperlichen und den geistigen Augen unzugänglich, Alles überragend, in der Finsterniß und im unermeßlichen Schatten verborgen, unaussprechlich, allein sich selbst gegenwärtig und bekannt sei. Und diese Unkenntniß von Gott wird von den Meisten gelehrte Unwissenheit und ausgezeichnetste Wissenschaft genannt. Denn wenn Jemand — sagt der heilige Dionysius — Gott betrachtet und dasjenige selbst erkannt hat, was er gesehen, so hat er nicht Gott selbst geschaut, sondern irgend Etwas von dem, was in unseren Erkenntnißkreis fällt. Uebrigens ist er gerade dadurch, daß er ganz und gar unerkennbar und nichts seiend genannt wird, auf übernatürliche, jeden Begriff und jede Einsicht übersteigende Weise erkannt. Und jene vorzügliche und vollkommene Unwissenheit ist die wahre Erkenntniß dessen, der über alle erkennbaren Dinge erhaben ist. Denn wenn wir etwas von dem Endlichen wissen und erkennen, so sind wir

uns zugleich auch bewußt, daß wir darum wissen. Gott aber ist uns unbekannt und weder durch Wissenschaft noch durch unmittelbares Vernunftschauen können wir ihn erfassen und einschließen und bestimmen. Wir wissen jedoch, daß er von uns nicht gewußt wird, und nur insofern haben wir ein Wissen von Gott. Wie nämlich der so weise Sokrates sagte, er wisse Nichts, und nur das allein zu wissen behauptete, daß er nichts wisse, und dieß für die höchste Weisheit hielt: so müssen auch wir das Wissen um unsere Unkenntniß Gottes für die höchste Weisheit, für die vollkommenste Erkenntniß Gottes und für die höchste Theologie halten. Dadurch ehren und achten wir die göttliche Wesenheit am meisten, daß wir sie durch die Negation als ungewußt, als unerkannt und unerforschlich lobpreisen."

Hiemit ist nun deutlich genug ausgesprochen, was für eine Erkenntniß wir von Gott zu erlangen vermögen und zugleich ist so ziemlich angedeutet, welche Eigenschaften wir ihm etwa beilegen müssen.

Die Welt, als der Inbegriff aller gewordenen Dinge, ist unbeständig und veränderlich; und hierin zeigt sich deren Zufälligkeit und ihre Abhängigkeit von einem anderen unbedingten Wesen. Eben diese Eigenschaften der Zufälligkeit und Bedingtheit bringen es als weitere Eigenschaft der Welt mit sich, daß sie nicht beständig und immer gewesen, sondern einst geworden ist, so daß sie nur von beschränkter Dauer oder zeitlich sein kann. Und wie der Zeit, so muß sie auch dem Raume und der Ausdehnung nach beschränkt sein, da nichts Sensibles und Materielles schrankenlos und unbegrenzt sein kann, vielmehr jedes materielle Wesen von den ihm gegenüber oder zur Seite stehenden anderen Körpern abgegrenzt sein muß. Wenn wir nun nach Weise der negativen Theologie diese Eigenschaften von Gott negiren und ihm vielmehr gerade die absoluten Gegensätze beilegen müssen, so finden wir als Eigenschaften Gottes, einschließlich der bereits oben erwähnten und bestimmten Attribute des Daseins und der Einheit, folgende: es eignet ihm das absolute und nothwendige Sein, die Einheit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, und als Folgerung aus der Ewigkeit

ergibt sich die Dreieinigkeit. Dieß sind nämlich, sagt Bovillus [1]), die vorzüglichsten und ersten Prädikate Gottes, die nothwendig von ihm ausgesagt werden müssen, daß er sei ein „Ens, Unum, Infinitum, Aeternum, Trinum". In diesen fünf Prädikaten bewegt sich alle Theologie, in ihnen besteht die vollkommene Erkenntniß Gottes. Und an einer anderen Stelle heißt es wiederum: Die Einheit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Dreieinigkeit und Schöpferthätigkeit oder Allmacht sind nicht über- oder außernatürliche Eigenschaften [2]), sondern sie gehören zu den Grundprincipien des Christenthums und sind von der Art, daß sie jeder Mensch erkennen und annehmen muß [3]).

Dieß sind also jene Eigenschaften, welche wir im Folgenden noch kurz zu betrachten haben. Da aber das erste ihm zukommende Prädikat, das absolute und nothwendige Sein bereits oben hinlänglich besprochen ist worden, so können wir sogleich zur Einheit Gottes übergehen, die sich eigentlich von selbst versteht. Darum sagt Bovillus auch in Beziehung auf diese Eigenschaft, es sei eigentlich kein Grund gegen die Mehrheit der Götter aufzusuchen, sondern man solle einfach behaupten, daß es nur Einen Gott gebe [4]), und dieses sei als an sich bekanntes Princip zu behaupten und anzunehmen. Denn wie es bei den Wissenschaften eigentlich nur Ein oberstes Princip geben könne, so kann auch das Princip aller Dinge nur Eines sein. Und wenn mit der Vorzüglichkeit und Erhabenheit der Dinge ihre Zahl in umgekehrten Verhältnisse steht, d. h. wenn eine Art umsoweniger Individuen zählt, je vorzüglicher sie ist, so folgt consequenterweise, daß das Allerhöchste nur Eines sein kann [5]). Auch kann es nicht zugleich zwei Erste und zwei oberste Principien geben, von denen Eines unermeßlich und unendlich, das andere aber endlich, oder welche beide zur Hälfte endlich und zur Hälfte unendlich wären [6]). Mehrere Höchste und Erste sind ein Widerspruch in sich selbst. Darum brauchen wir uns

---

[1]) Qu. I. 13. [2]) Qu. V. 89.
[3]) Qu. V. 91; Qu. V. 93.
[4]) Th. II. 3. [5]) Th. II. 5. [6]) Th. II. 6 – 9.

hier nicht länger aufzuhalten und es genügt, nur noch anzudeuten, daß der menschliche Geist ein vorzügliches Analogon für die göttliche Einheit ist [1]).

Was sodann die beiden nächsten Eigenschaften der **Unermeßlichkeit** und **Ewigkeit** betrifft, so sind sie eigentlich dasselbe nur nach verschiedener Beziehung hin. Es ist nämlich in beiden Ausdrücken nichts anderes bezeichnet als die Unendlichkeit Gottes und zwar in Bezug auf den Raum — die **immensitas** — und in Bezug auf die Zeit — die **aeternitas**. Will man aber diese beiden Eigenschaften mit einander in Beziehung setzen, so geht die Unermeßlichkeit der Ewigkeit logisch voran. Denn jene bezieht sich auf die Unendlichkeit und Unbegrenztheit der Substanz, diese auf die Unbegrenztheit der Dauer der Substanz [2]); so daß man sagen muß, Gott ist ewig, weil er unermeßlich ist, er ist aber nicht unermeßlich, weil er ewig ist.

Eben wegen dieses Zusammenhanges beider Eigenschaften konnte Bovillus auch den Satz: „Gott ist unendlich und unermeßlich" in folgender Weise zu begründen suchen [3]). Wie Gott der Dauer nach ist, so ist er auch der Substanz nach. Weil er nun der Substanz nach unendlich und unbegrenzt ist, so ist er auch der Dauer nach ewig und unvergänglich. Wie er des Anfangs und des Endes aller Dauer entbehrt, so entbehrt er auch der Grenzen, des Anfanges und Endes, seiner Substanz. — Daraus sehen wir bereits, was es heißen solle: Gott ist unermeßlich. Es heißt nichts anders als dieß, Gott ist der Substanz nach unbegrenzt, von keinem Raume umschlossen und umschließbar, da er vielmehr alle Differenz des Raumes und der räumlichen Ortsstellungen unendlich überragt [4]). Als Grund für diese Unermeßlichkeit genügt es eigentlich, nur auf die Einheit Gottes zu recurriren. Denn deßwegen wird Gott eigentlich unermeßlich und unendlich und unbegrenzt genannt, weil er nur Einer, weil er einfach und

---

[1]) Cfr. Th. II. 81 – 88.

[2]) Qu. I. 7. [3]) N. 5. 1. [4]) Th. III. 1.

unvervielfältigungsfähig ist. Es kann ihm nichts in den Weg treten, er wird von keinem Anderen begrenzt, er wird von keinem gegensätzlichen und unähnlichen Wesen gehindert und eingeschränkt, und Nichts kann ihn hindern, sich über Alles hin zu bewegen (per omnia fundi). Er ist nämlich an sich vollkommen frei und in sich selbst höchst vollkommen; er genügt sich selbst und bedarf keines Anderen, um sich in ihm wie in seinem Subjecte zu stützen oder um sich mit ihm zu unterreden. Wenn dieses der Fall wäre, müßte er beschränkt sein, da aber dieses nicht der Fall ist, muß er unbeschränkt und unermeßlich sein. Somit ist die Einheit Gottes in gewisser Weise die Ursache seiner Unbegrenztheit [1]). Bevor wir jedoch noch mehr von der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sagen, müssen wir noch die Ewigkeit Gottes besprechen.

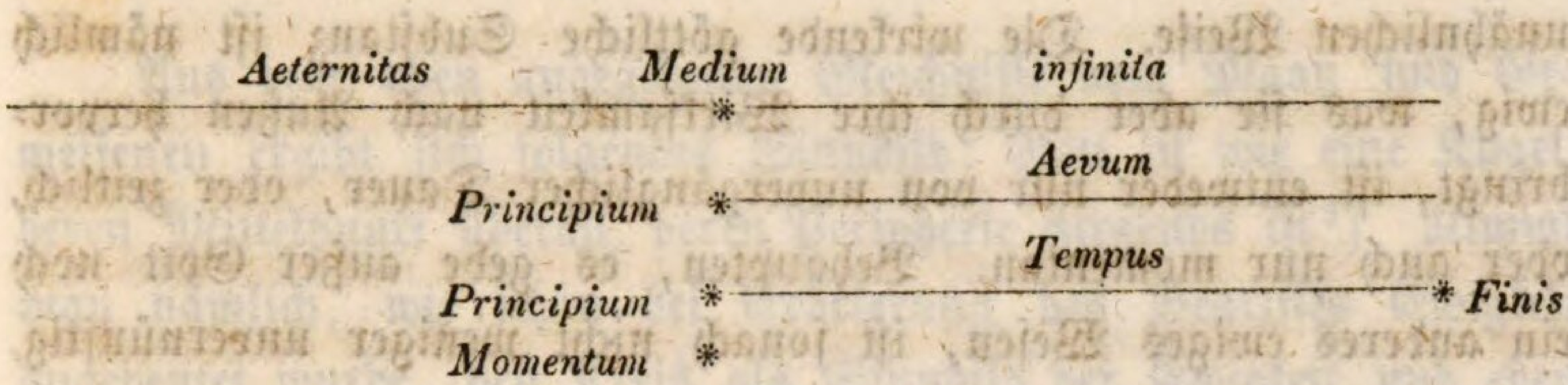
Was die Ewigkeit sei, können wir nicht begreifen [2]), da wir weder mit den Sinnen noch mit dem Intellecte die Grenzen derselben finden können. Darum bestimmt man die Ewigkeit als die an beiden Extremen unendliche oder unbegrenzte Dauer, die keinen Anfang hat und kein Ende. Sie unterscheidet sich also von allen Bestimmungen der Zeit und der Dauer, nämlich von dem „aevum“, „tempus“ und „momentum“. Als „aevum“ bezeichnen wir nämlich eine Zeitdauer, die zwar einen Anfang genommen hat, aber kein Ende nehmen wird; „tempus“ ist die Zeit, die mit dem Anfange auch ein Ende verbindet; „momentum“ dagegen ist endlich ein aller Dauer entbehrendes Ganze, ein Augenblick, ein Punkt [3]). Die aeternitas aber ist auf beiden Seiten unbegrenzt. Um einigermaßen eine Vorstellung von der Ewigkeit zu geben, nimmt Bovillus die Mathematik zu Hilfe und sagt: „Denke dir eine gerade Linie, die sich von einem Punkte (Centrum) aus nach beiden Seiten, nach vorwärts und rückwärts, ohne alles Maaß und ohne Grenzen erstreckt [4]), so daß jeder Anfang und jedes Ende verschwindet.“ Gibst du aber dieser Linie einen Anfang und läßt du sie nur

---

[1]) Th. III. 3. [2]) N. 2. 2. [3]) N. 2. 3—5.

[4]) Anderwärts bezeichnet er die in sich selbst zurückkehrende Kreislinie als Bild der Ewigkeit. Th. IV. 15.

rückwärts unendlich sein, so hast du ein Bild von der unendlichen Dauer; gibst du ihr auch einen Schlußpunkt, stellt sie dir die Zeit vor, reducirst du sie auf einen Punkt, so hast du ein Bild des Momentes.



Lege ich also irgend einem Wesen Ewigkeit bei, so ist dieß nichts anderes als behaupten, daß dasselbe fortwährend gewesen ist, ist und sein wird, daß es ein reines unveränderliches Sein ist ohne Anfang und Ende. Ein solches immerwährendes Sein kommt nur Gott allein zu. Denn er allein hat niemals angefangen zu sein und darum kann er auch nie zu sein aufhören. „Daß Gott actu ewiges und unendliches Sein ist, erhellt aus der Natur der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist nämlich nach beiden Seiten unendlich, und da sie gleiche und unversehrte Dauer ist, so sagen wir, daß Gott immer gewesen, daß er immer ist, und immer sein wird. Wir behaupten, er sei vor allem Anfange gewesen, er sei in der ganzen Mitte, und werde nach allem Ende sein. Sonach wird von Gott ein einziges Sein in dreifacher Beziehung ausgesagt, nämlich ein Sein vor allem Anfange, in der ganzen Mitte und nach allem Ende. Darum können wir Gott mit Recht ewiges und actu unendliches Sein nennen" [1]).

Daß es aber außer Gott noch ein anderes ewiges Wesen gebe, ist ganz und gar eine unvernünftige Annahme (penitus a ratione alienum). Denn wie es ganz unwahr ist, daß es ein Wesen geben könne, welches der Substanz nach Gott gleich wäre, ebenso ist es auch ein Widerspruch, wenn ihm ein bezüglich der Dauer gleiches d. h. ewiges Wesen gegenübergestellt wird. Nur dann könnte man ein gleich ewiges Wesen annehmen, wenn er ein äußeres

---

[1]) Op. 13. 5.

ihm selbst gleiches Wesen hervorbringen könnte. Da aber dieses unmöglich ist, so gibt es auch außer Gott kein Wesen, dem ewiges Sein beigelegt werden kann. Alle Thätigkeit Gottes nach Außen vollzieht sich in einer mit seiner Substanz wie mit seiner Dauer unähnlichen Weise. Die wirkende göttliche Substanz ist nämlich ewig, was sie aber durch ihre Wirksamkeit nach Außen hervorbringt, ist entweder nur von unvergänglicher Dauer, oder zeitlich, oder auch nur momentan. Behaupten, es gebe außer Gott noch ein anderes ewiges Wesen, ist sonach nicht weniger unvernünftig, als zu behaupten, es sei Etwas ein Geschöpf Gottes und doch kein Geschöpf Gottes. Denn was von Gott getrennt ist, ist Creatur, was aber ewig ist, ist mit Gott gleichwesentlich und ihm inhärirend, und darum keine Creatur. Somit subsistirt außer Gott kein anderes ewiges Wesen und es kann keines subsistiren [1]).

Nach diesen Erörterungen wollen wir nun die Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes zusammen betrachten. Hier nun sagt Bovillus: Denke dir, die Ewigkeit sei eine gewisse Ausdehnung und das Maaß der göttlichen Substanz, diese aber bestehe während der ganzen Ewigkeit; und dann wirst du sagen müssen, die Substanz sei so groß, als die Ewigkeit unendlich ist. Jedes Gemessene ist nämlich seinem Maaße gleich [2]). Mit Hilfe dieses sinnlichen Zeichens wirst du leicht begreifen, daß die göttliche Substanz actu unendlich sei. So sind denn die Dauer und die Substanz Gottes gleichmäßig unendlich. Denn die actu unendliche Ewigkeit ist die Dimension und das Maaß der göttlichen Substanz, und die actu unendliche göttliche Substanz ist gleich der ganzen Ewigkeit. Willst du noch ein anderes Gleichniß, so stelle dir vor, die göttliche Substanz überschreite jeden Ort und erfülle und durchdringe allen nur immer denkbaren Raum vom Centrum der Erde bis zur äußersten Grenze des Universums und bis zu der festen und körperlichen Fülle jener ganzen Sphäre, welche keine umgrenzende Peripherie

---

[1]) Th. IV. 7. haud ergo subsistit aut profertur extra Deum aliquod ens aeternum.

[2]) Omnis quippe mensura aequa est ei, cui ut mensura coaptatur.

hat. Auch so wirst du leicht einsehen, daß die göttliche Substanz actu unendlich ist, da sie weder durch die Zeit noch durch den Raum eingeschränkt ist, sondern alle Zeit und jeden Raum in unermeßlicher und unbegrenzter Weise überschreitet [1]).

Aus dem oben angegebenen Gleichnisse vom Maaß und Gemessenen ergibt sich folgendes Sinnbild: Gott ist wie eine Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren Peripherie nirgends ist [2]). Nimmt man nämlich, wie schon bei Erörterung des Begriffes Ewigkeit angedeutet wurde, den Kreis als Sinnbild der Ewigkeit und eben darum auch als Maaß, welches von dem zu messenden Inhalte, der göttlichen Substanz, vollkommen ausgefüllt werden soll, so hält es nicht schwer, sich das Bild einer Kugel zu denken. Bovillus sucht nun dieses Gleichniß von der Kugel durch Zuhilfenahme der Linie zu erklären, indem er schreibt [3]): Stelle dir die Ewigkeit vor unter einer geraden, beiderseits actu unendlichen und unermeßlichen Linie. Diese Linie gilt als der Durchmesser der ganzen Kugel der göttlichen Substanz. In einer solchen Linie (Ewigkeit) nun wird jeder Punkt, den man zeichnet, Mittelpunkt und jeder wird gleichweit von den Enden entfernt sein. Denn da es keine Grenzen der Ewigkeit gibt, so ist jeder Punkt derselben nothwendig Mittelpunkt, indem jeder vom Anfange wie vom Ende gleichweit, nämlich unendlich entfernt ist. Kein Punkt der Ewigkeit ist dem Anfange der ganzen Ewigkeit näher als irgend ein anderer, keiner auch nähert sich mehr ihrem Ende als der andere. Und nicht nur die Mittelpunkte sind gleichmäßig von den Extremen entfernt, sondern die Mittelpunkte stehen auch eben so weit vom Ende ab, wie der Anfang vom Ende entfernt ist, und eben so weit sind sie auch vom Anfange entfernt, wie das Ende vom Anfang. Denn alle actu unendlichen Distanzen sind sich gegenseitig gleich. Was aber von der Ewigkeit und dem Durchmesser der ganzen Kugel (der

[1]) N. 5. 1.
[2]) Th. III. 75; Ph. l. X. c. 4. § 10; N. 7. 1.
[3]) N. 7. 1.

göttlichen Substanz) gesagt wurde, das gilt ebenso auch von der Kugel selbst. Und wie jeder Punkt der Linie (der Ewigkeit) deren Mitte und Centrum ist, so ist auch jeder Punkt der göttlichen Sphaira deren Centrum und gleichmäßig — unendlich — von der Peripherie entfernt.

Diese verschiedenen Gleichnisse sollen nur dazu dienen, um uns ein klareres Verständniß der dialectisch vermittelten Begriffe zu verschaffen. Völlig klar und durchsichtig werden uns indessen die Begriffe der Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes nie werden, sondern je mehr wir darüber nachdenken, desto mehr werden wir es erfahren, daß ihr Inhalt unser Fassungsvermögen übersteige. Gerade dadurch aber werden wir um so mehr von der Unendlichkeit Gottes überzeugt werden. Denn erkennen, daß Etwas unendlich sei [1]), will nicht sagen, daß das Unendliche selbst in unserem Geiste erfaßt und begriffen sei, sondern es heißt vielmehr wissen und einsehen, daß dasselbe durchaus nicht begriffen werden könne, daß es jede Fassungskraft übersteige. Und in diesem Sinne sagen wir gerade mit vollstem Rechte, daß Gott unendlich ist. Wir kennen nämlich Gott nicht, weil wir ihn etwa im Geiste erfassen, auch halten wir ihn nicht für unendlich, weil wir ihn im Geiste einschließen können, sondern darum erkennen wir die Unendlichkeit Gottes, weil wir glauben und wissen und überzeugt sind, daß er uns unerreichbar, unerforschlich, unermeßlich und unendlich über uns erhaben ist. Dieses zu wissen und zu begreifen ist aber kein Wissen des unendlichen Wesens selbst.

Mit der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit Gottes ist eine andere Eigenschaft von selbst gegeben, die wir Gott beilegen müssen, und dieß ist seine Allgegenwart. Wenn nämlich Gott von keinem Raume begrenzt und eingeschlossen werden kann, wenn er vielmehr über jede räumliche Grenze unendlich hinausreicht, so folgt von selbst, daß er allen im Raume befindlichen Wesen gegenwärtig sein muß, und daß es außer ihm kein Wesen geben könne, bei dem er nicht mehr sein könnte. Ja es folgt sogar dieses, daß er die wahre

---

[1]) N. 7. 3.

und unendliche Fülle jenes von uns als unendlich denkbaren leeren Raumes sei [1]), in welcher Fülle alle Dinge aufgenommen sind und subsistiren [2]). Um dieses zu begreifen, braucht man sich nur zu erinnern, daß Gott ewig die Eigenschaft der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit zukommt, daß er dieselbe schon vor dem Auftreten irgend welcher Creatur gehabt hat, so daß es außer ihm Nichts gab, in welchem die zu schaffenden Dinge hätten aufgenommen werden sollen und können. Und wenn man auch sagen wollte, Gott habe, bevor er die einzelnen Dinge erschuf, zuerst einen Ort für sie geschaffen, worin sie aufgenommen werden sollten, so gewinnt man damit doch nichts. Denn auch dieser Ort oder dieser leere Raum konnte nicht außer der göttlichen Fülle bestehen, so daß Gott nicht mehr in demselben hätte sein können, da er ja sonst auch durch diesen leeren Raum eingeschränkt und begrenzt worden wäre. Statt daß der angenommene leere Raum Etwas gegen die Allgegenwart Gottes beweisen könnte, ergibt sich vielmehr aus dem Begriffe der göttlichen Unendlichkeit und Unermeßlichkeit in dem von Bovillus entwickelten Sinne die Unmöglichkeit des leeren Raumes, da ja jeder Raum von der Fülle der göttlichen Substanz erfüllt ist und durchdrungen sein muß. Darum kommt Bovillus auch consequenterweise und nothwendig zu einer buchstäblichen und sinnlichen Auffassung jener Worte des Apostels: „in Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir," auf welchen Ausspruch er sich auch wirklich beruft [3]). Doch wir wollen unseren Philosophen selbst reden lassen. Er schreibt also [4]):

„Außer Gott ist Nichts, kein Leeres, kein von der göttlichen Fülle gesonderter Raum, dem von Gott, so zu sagen, Alles eingegossen und in welchem Alles aufgenommen werden sollte. Auch kann die göttliche Fülle nicht vermindert werden, und Gott kann sich nicht beschränken und auch nicht in sich selber zurückziehen wegen der Creaturen, um auf solche Weise irgend einen äußeren Raum zu bilden oder übrig zu lassen, in welchen die Dinge dann eintreten

---

[1]) N. 7. 3. [2]) N. 7. 4.
[3]) N. 7. 5. [4]) N. 7. 4.

könnten. Derjenige also, der Alles vollendet und geschaffen hat, hat Alles in sich selbst und in seiner eigenen Fülle aufgenommen, ohne zurückzuweichen, und er trägt und schließt somit alle Dinge in sich selbst. Sind ja doch alle Creaturen im Verhältnisse zu Gott nur wie kleine Punkte oder wie Nichts, und darum ist er vor ihnen eben so wenig zurückgewichen, als er einem Punkte jemals nachgegeben hat." Und wenn die Geschöpfe auch noch so viele sind, und wenn er selbst mehrere Welten geschaffen hätte, so können sie doch nicht außer Gott sein. Denn „die göttliche Fülle und Substanz kann durch alle möglichen Welten, so viele auch geschaffen würden, nicht erschöpft oder vielmehr nicht ausgefüllt werden. Denn groß ist das Haus Gottes und unendlich der Ort und Raum seines Besitzes. Groß ist er und ohne Ende, erhaben und unermeßlich. Und im Hause jenes himmlischen Vaters sind viele Wohnungen und unausfüllbar sind seine Gezelte" [1]).

Ich wüßte nicht, wie man schärfer die substanziale Allgegenwart Gottes ausdrücken könnte, als es Bovillus gethan. Um so unbegreiflicher scheint es darum zu sein, wie er an einzelnen Stellen anderer Schriften [2]) die Gegenwart Gottes nicht als eine allgemeine, sondern als auf die Engel und Menschen allein beschränkt, auffassen und darstellen konnte.

Allein dieser Widerspruch ist nur scheinbar und verschwindet sogleich, wenn man nur erwägt, was denn in den angeführten Stellen eigentlich dargethan werden soll. Es ist nämlich in diesen Stellen der Begriff „gegenwärtig sein" in einem anderen Sinne, nämlich im Sinne von „innerer Gegenwart und Aufnahme im Geiste", im Sinne von „Erkennbarkeit" genommen, wie schon aus den Ueberschriften der einzelnen Kapitel erhellt [3]). Und darum konnte er, um nur die erste der citirten Stellen anzuführen, recht

---

[1]) N. 7. 6.

[2]) Z. B. I. 3. 4; 4. 1; 4. 5; 16. 4.

[3]) Diese Ueberschriften lauten z. B.: „Quod Deus est utriusque intellectus objectum." I. 3. cap. oder I. cap. 4: „De utriusque intellectus speculari natura et illustratione a Deo."

gut sagen: Nur in den Extremen seines Werkes ist und wohnt Gott, in den Mitteldingen ist er nicht. Denke dir nämlich — schreibt er —, Gott sei unermeßliches Licht oder ein Meer von unendlichem Lichte, wovon selbst das schärfste Geistesauge geblendet werden kann. Das Licht aber ist allein in dem, was für das Licht empfänglich und seiner Natur nach der Aufnahme desselben fähig ist, wie der Spiegel. Es gibt aber nur zwei Spiegel des göttlichen Lichtes, nämlich den englischen und den menschlichen Intellect. Von diesen Intellecten aber ist das ganze Werk Gottes eingeschlossen und begrenzt, sie sind die Extreme des gesammten Werkes Gottes oder der Schöpfung, der Engel dessen Anfang, der Mensch dessen Ende. Darum ist Gott nur in den Enden seines Werkes, in den Mittelgliedern, d. h. in den übrigen sensibeln oder materiellen Creaturen ist und wohnt Gott nicht, weil sie eben kein geistiges und intellectuelles Licht aufnehmen und keine Erkenntniß und kein Wissen von Gott erlangen können u. s. w.

Diese Stelle zeigt doch deutlich, daß hier nicht ein Widerspruch gegen Gottes Allgegenwart gemeint ist, sondern daß hier der Begriff „Gegenwart" in figürlichem Sinne genommen erscheint.

Noch Ein Punkt ist zu erwähnen, der sich aus der Einheit als Folge ergeben soll, nämlich die Dreipersönlichkeit Gottes. Sie muß vernunftgemäß angenommen und gefolgert werden, da man sonst Gott Unthätigkeit und Müssiggang zur Last legen müßte. Denn da er allein ewig ist und außer ihm vor dem Erscheinen der übrigen Wesen nichts vorhanden war, so mußte er entweder unthätig sein oder er mußte in sich selbst eine thätige Bewegung und ein inneres Wechselverhältniß haben [1]). Und dieß, meint Bovillus, war auch die Ursache, warum die heidnischen Philosophen die Ewigkeit der Welt behaupteten, da sie das Geheimniß der Trinität nicht kannten, aber Gott nicht Unthätigkeit zuschreiben wollten [2]). Dieß

---

[1]) Qu. I. 10; Qu. V. 92 – 94.

[2]) Dieselben Grundgedanken: entweder Trinität oder Unthätigkeit Gottes sind auch in den zwei Dialogen de Trinitate entwickelt.

scheint freilich nur ein Congruenzgrund zu sein, dem keine stringente Beweiskraft zugeschrieben werden kann. Denn zur Vermeidung dieses unwürdigen Unthätigseins scheint schon die bloße Persönlichkeit allein hinzureichen und eine Dreipersönlichkeit nicht gerade absolut nothwendig zu sein. Jedenfalls liegt dieses Bedürfniß der Trinität nicht so klar am Tage, wie hier Bovillus meint, da sonst doch auch die alten Philosophen auf diesen Gedanken gekommen wären. Wenn man also fragt, ob die menschliche Vernunft für sich allein hinreichend sei, um zur Erkenntniß des Mysteriums der Trinität zu gelangen, so antwortet uns Bovillus selbst wiederum auf eine ausweichende Weise, wenn er sagt [1]): Durch die rein philosophische Betrachtung der sinnlichen und übersinnlichen Dinge sei kein Philosoph zur Trinität gekommen, da sie ja doch ein viel dunkleres Geheimniß sei als die Einheit Gottes, welche allerdings Sokrates, Platon und Aristoteles angenommen haben sollen. Verstießen doch selbst die Juden und dann auch die Muhamedaner gegen die Trinität [2]). Auf Grund des Glaubens aber kann man sich dieses Geheimniß als vernünftig erklären, oder vielmehr wird selbst eingeräumt, was freilich heut zu Tage bedeutenden Anstoß erregen dürfte, daß der „divinitus vom Glauben erleuchtete Geist sehr leicht aus den natürlichen Dingen das Mysterium der göttlichen Trinität mit der Vernunft (ratione) beweisen kann" [3]). Damit stimmt auch überein, was er anderswo sagt, daß sich nämlich nur die Christen der Erkenntniß der Trinität rühmen können, während diese höchste übernatürliche Wahrheit seit Gründung der Welt allen Secten sowohl unter den Juden als unter den Heiden verborgen war, und von keinem Weltweisen, Philosophen und Magier mit dem Lichte der Intelligenz und durch Hilfe der weltlichen Wissenschaft ausgeforscht und erkannt werden konnte [4]). Nachdem aber die zweite Person selbst dieses Geheimniß

[1]) Qu. V. 99. [2]) Qu. I. 16.

[3]) Qu. I. 19; cfr. Th. V. 93: „Trinitas enim rationabiliter ex prioribus praedicatis colligitur."

[4]) Sa. cap. 29.

geoffenbart hat, zwingen uns nicht nur die erhabenen Worte und Zeugnisse „des ewigen Lebens", sondern auch unzählige und Allen zugängliche, aus den natürlichen Dingen abgeleitete Conjecturen nöthigen uns gleichfalls, die Trinität anzuerkennen und davon überzeugt zu sein. Und solche sinnliche Zeichen und Analogieen führt das nächste Kapitel eine ganze Reihe auf, eine ganze Tabelle von nicht weniger als zweiundvierzig [1]), wobei als Grundsatz festgehalten wird, daß alles Vollkommene dreieinig sei [2]) (omne enim quod consummatum et perfectum, est ex necessitate trinum).

Obgleich sonach die Trinität noch zum Wesen Gottes gehört und er, wie die Theologie uns lehrt, nothwendigerweise dreieinig sein muß, so ist sie doch nicht mehr eigentlich Object der Philosophie, wie aus diesen schwankenden Aeußerungen genügend hervorgeht. Noch viel weniger können wir uns darum mit den von Bovillus sogenannten zufälligen Eigenschaften befassen, d. h. mit jenen Prädikaten, deren Aussprache allein im göttlichen Willen begründet ist. Sie haben zwar nichts Unvernünftiges, sondern wenn man das Prius kennen gelernt hat, kann man das Posterius daraus ableiten und den vernünftigen Zusammenhang einsehen, so z. B. wenn ich erkannt habe und weiß, daß Christus vom hl. Geiste empfangen ist, so kann ich die Geburt desselben aus der Jungfrau, und aus beiden sein Freisein von der Erbsünde und seine Unschuld und seinen ungerecht erlittenen Tod des Unschuldigen erklären [3]) u. s. w.

Aber dieses Prius ist Gegenstand specieller Offenbarung Gottes, weßhalb wir alles dieses der theologischen Wissenschaft überlassen müssen.

Nachdem also im Bisherigen die sogenannten negativen Eigenschaften Gottes hinlänglich bestimmt und so der wesentlichste Theil der natürlichen Theologie behandelt ist, scheint es nur noch einiger

---

[1]) Sa. 30.

[2]) Auch Op. 12. 3 heißt es, daß nicht die Trinität die Ursache der Vollkommenheit, sondern umgekehrt die Vollkommenheit Ursache der Trinität ist.

[3]) Qu. V. 94 et 95.

Folgerungen zu bedürfen, um dann die Lehre von den göttlichen Eigenschaften als abgeschlossen betrachten zu können.

Der menschliche Geist begnügt sich nämlich nicht mit der bloßen Negation, sondern er strebt vielmehr durch Ueberwindung derselben die Position zu gewinnen. Und darum scheint es ganz dem Sinne der Bovill'schen Methode zu entsprechen, wenn ich von den negativen Eigenschaften zu den positiven [1]) zu gelangen suche. Streng genommen sind indeß auch dieß negative, da sie ebenso wie die früheren durch Vergleichung und Abstraction von creatürlichen Wesen gewonnen werden, und in der bei den Geschöpfen erscheinenden Weise ebenfalls von Gott verneint werden, und vielmehr in der vollkommensten Bedeutung der Begriffe ihm beigelegt werden müssen. Sie werden nämlich aus der Analogie des endlichen und empirisch erkannten Geistes abgeleitet. Fassen wir nun das Wesen und den Begriff des Geistes in's Auge, so finden wir zwei wesentliche Fähigkeiten in ihm, die zu seinem Begriffe absolut nothwendig sind, nämlich das Vermögen zu erkennen und zu wollen. Es handelt sich demnach bei den sogenannten positiven Eigenschaften Gottes um sein Erkennen oder Wissen, sowie um sein Wollen und Wirken. Da wir aber den Geist nicht an sich und unmittelbar, sondern nur mittelbar durch Betrachtung und Erkenntniß der Actualisirung seiner Potenzen kennen lernen, so ist es zu einer vollständigen Erkenntniß des Geistes nicht hinreichend zu wissen, was er erkennt und will, sondern es ist auch zu untersuchen, wie und auf welche Weise er erkennt und seinen Willen äußert oder wie er handelt und wirkt. Und eben darum müssen die nämlichen Fragen auch beim göttlichen Wissen und Wollen erörtert werden. In wie fern nun Bovillus auf diese Fragen eingeht und etwas zu deren Beantwortung Geeignetes vorbringt, soll in Folgendem kurz angedeutet werden.

---

[1]) Bezüglich dieser Benennung „negative" und „positive" Eigenschaften muß ich bemerken, daß ich dieselben lediglich als einmal herkömmlich der Theologie entlehne, ohne über das Passende oder Unpassende derselben ein Urtheil fällen zu wollen.

Daß Gott nicht bloß in beschränkter Weise wissend und erkennend gedacht werden kann, geht schon aus den bisher betrachteten Eigenschaften hervor, woraus wir ja ersehen, daß die Beschränktheit in allen Verhältnissen und Beziehungen von ihm ausgeschlossen werden müsse. Daß er aber eine alles Seiende umfassende Erkenntniß der Dinge besitzt, ergibt sich besonders aus seiner Allgegenwart und seiner ewigen Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit. Denn so schreibt [1]) Bovillus: „Alle Dinge bewegen sich immer vor dem Angesichte Gottes. Ihm kann sich nichts entziehen, Alles ist vor seinen Augen offen da und aufgedeckt." Gott ist also nicht bloß wissend wie der geschaffene Intellect, sondern er weiß Alles zumal und beständig, ohne an irgend einer Vergeßlichkeit zu leiden. Gott kommt demnach Allwissenheit zu. — Fragt man aber, wie Gott die Dinge erkenne, so ergiebt sich mit logischer Consequenz aus seiner Allgegenwart, sowie daraus, daß alle Dinge in ihm aufgenommen sind und in seiner eigenen Fülle und in seinem Wesen sich befinden, daß er Alles unmittelbar erkenne in und durch sich selbst, ohne alle Vermittlung von Erkenntnißbildern, mit einem Worte: durch Intuition. Denn wenn, wie später sich zeigen wird, selbst den Engeln eine von Erkenntnißbildern unabhängige und unmittelbare Erkenntniß beigelegt wird, so leuchtet von selbst ein, daß dem höchsten Geiste, dem göttlichen Intellecte, alle Dinge in unmittelbarer Anschauung, in vollkommenster Weise zugegen sein müssen. Und zwar ist diese unmittelbare Anschauung und Erkenntniß Gottes eine ewige, die nicht erst mit der Entstehung und Erscheinung der Dinge begonnen hat, sondern dem Sein der Dinge selbst vorangegangen ist. Denn „Gott hat Alles außer und vor der Materie in den Engeln vorausgewußt und zusammengefaßt, was er nachher in der Materie ausführte. Dieses göttliche Vorauserkennen und Vorauswissen ist aber ein ewiges und unerschaffenes, vermöge dessen Gott Alles, auch die Engel vorausgewußt hat, und dieses Vorauswissen ist Gott selbst. Denn Alles [2]), was in Gott ist, ist Gott selbst." Hienach ist

---

[1]) I. 4. 1. [2]) I. 5. 4.

also die Erkenntniß Gottes zu bezeichnen als ewige, unvermittelte oder intuitive, und als allgemeine, da sie alle Objecte und alles Seiende gleichmäßig umfaßt.

Damit ist in aller Kürze das Wesentlichste von der Erkenntniß Gottes zusammengefaßt, und es ist nur noch übrig, auch das Wollen Gottes noch etwas zu untersuchen. Hier nun ist das Erste, was uns in den Sinn kommt, die Bemerkung, daß der Begriff Gottes als des absolut vollkommensten und beßten Wesens es mit sich bringt, daß sein Wille stets nur auf das Gute und Heilige gerichtet sei und von allem Bösen sich mit Abscheu abwende. Und dieß würde die Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes uns bezeichnen.

Was nun die Bethätigung seines Willens betrifft, so muß er hierin absolut und unbedingt frei sein, da ihm ja nichts gegenüber steht, was einen bestimmenden Einfluß auf ihn üben könnte. Vielmehr ist er es, von dem Alles abhängt, der Alles nach seinem Willen schafft, ordnet und leitet [1]). Und dieser sein freier Wille kann sich in unbeschränkter Weise bethätigen und eine Alles bezwingende und Alles vermögende Kraft äußern, und Nichts kann diese Kraft schwächen, oder hindern oder derselben Schwierigkeiten entgegensetzen. Denn wie Gott selbst unbeschränkt ist, so ist es auch jede seiner wesentlichen Eigenschaften, die ja ohnehin Gott selbst sind, und somit auch sein Wille. Und darum kann und vermag er Alles, d. h. der Wille Gottes ist allmächtig. Alles was er will, vermag er zu wirken, Alles was er anstrebt, kann er erreichen. Ja er könnte sogar unendliche Welten schaffen und hervorbringen, wenn es seinem Willen so gefallen würde, was Bovillus in folgender Weise darlegt. „Gott kann so viele Welten schaffen, als es Centra und Punkte in einer unendlichen Kugel gibt, deren Centrum überall, deren Peripherie nirgends ist. Nun aber sind in einer unendlichen Kugel actu unendliche und unzählig viele Centra und Mittelpunkte möglich. Darum kann Gott auch un-

---

[1]) N. 8. 2.

endliche Welten schaffen. Das gesammte Werk Gottes ist ja im Verhältnisse zu Gott selbst nur wie ein kleinster Punkt und wie ein Mittelpunkt der unendlichen göttlichen Sphaira. Und wie die Centren der göttlichen Sphaira nicht gezählt werden können, so sind auch die Welten unzählbar, die von Gott hervorgebracht, in ihm aufgenommen werden und in ihm subsistiren könnten" [1]).

Nachdem wir nun gesehen, daß man dem göttlichen Willen unumschränkte Macht beilegen müsse, dürfte es durch den Gang der Untersuchung gerechtfertigt erscheinen, auf die nach Außen hervorgetretenen Resultate der Wirksamkeit des göttlichen Willens einen Blick zu werfen, d. h. auf die durch die Kraft des Willens Gottes in's Dasein gesetzten Creaturen. Diese zerfallen in geistige und materielle und in geistig-physische Wesen. Und da die geistigen oder intellectuellen Wesen, den in der Eintheilung der Philosophie gemachten Bemerkungen zufolge, Erkenntnißobjecte der natürlichen Theologie oder transscendenten Philosophie bilden, so muß zum Schlusse dieses Abschnittes noch Einiges von den Engeln gesagt werden.

Das erste äußere Werk Gottes ist die Erschaffung der Engel [2]). Und zwar sind die Engel so zu sagen der ganze Inbegriff der gesammten Schöpfung, sie sind ja die Musterbilder (die Ideen) aller jener Dinge, die nachher in der Materie ausgeführt werden sollten [3]), und verhalten sich als solche zum göttlichen Geiste, wie unsere Gedanken und Begriffe zu unserem Geiste, nur mit dem Unterschiede, daß sie vom göttlichen Geiste getrennt und als selbstständige Wesen existiren, während unsere Gedanken in unserem Geiste sind. Ihrem Wesen nach sind sie als göttliche Gedanken Substanzen [4]), reine Acte ohne Potenz [5]), da sie zugleich und auf einmal ganz und vollkommen geschaffen wurden, so daß sie sich nicht erst allmählig auszubilden und zu entwickeln hatten [6]).

---

[1]) N. 7. 6.
[2]) Qu. II. 1; I. 1. 8.
[3]) I. 5. 4; Qu. II. 64.
[4]) I. 5. 6.
[5]) I. 1. 6—7; I. 2. 6; 3. 2.
[6]) I. 2. 1; Qu. II. 22.

Sie haben von Anfang an Alles, was zu ihrem Sein gehört uno actu erhalten, und Nichts mangelt ihnen zu ihrer von Gott gewollten Vollkommenheit, sie haben keinen Mangel, weßwegen auch keine Bewegung und kein Streben nach Anderem ihnen zukommt [1]. Indeß sind sie reine Acte und einfache Wesenheiten doch nur im Verhältniß zu den übrigen Geschöpfen, im Verhältniß zu Gott aber sind sie gleichwohl auch Potenzen und Acte, da sie nicht ewig actu waren, sondern zuerst nur in der Potenz des Seins, und erst mit dem Beginne der Zeit in's actuelle Sein gesetzt wurden [2]. — Im Verhältniß unter und zu einander stehen sie sich nicht in dieser Weise gegenüber wie die Menschen, nicht als Individuen einer und derselben Art, sondern jeder bildet für sich eine eigne Species, und sind darum weit höher und erhabener [3], als die Substanzen der Einzelwesen. Ein Einzelwesen (ens singulare) ist nämlich ein solches, welches an Potenz ebensoviel Ueberfluß als am Acte Mangel hat, und das sich darum erst allmählig das, was ihm noch mangelt, erwerben muß, während eine substanziale Species nur Eigenthümlichkeit ist ohne Fremdartiges, reiner Act ohne Potenz und Mangel.

Wie jeder einzelne Engel zugleich ganz vollendet und vollkommen geschaffen wurde, so sind auch alle Engel zumal uno actu entstanden, weßhalb zwischen den Einzelnen auch kein Verhältniß wie zwischen Vater und Sohn bestehen kann [4], da keiner von einem anderen Engel hervorgegangen, sondern die ganze Zahl derselben auf einmal ganz hervorgebracht wurde [5].

Wenn man gleichwohl verschiedene Ordnungen von Engeln unterscheidet, so wurzelt dieser Unterschied nicht in ihrer Natur und Substanz, sondern er hat seinen Grund in der Würde und

---

[1]) I. 1. 5; 3. 3; Qu. II. 21, 27—28.

[2]) Qu. II. 4.

[3]) Qu. II. 42—44: Species substantialis est simplex proprietas sine impertinente, et pura identitas sine alteritate, et purus actus sine potentia et privatione.

[4]) Qu. II. 2—3.   [5]) Qu. II. 19.

dem Vorrange der ihnen obliegenden Functionen und in der größeren oder geringeren Nähe Gottes [1]). Und zwar unterscheidet man neun Ordnungen, weil die Neunzahl das Quadrat der Dreizahl ist, diese aber als die Zahl der Gottheit zu gelten hat [2]). Es ist nämlich vernunftgemäß, daß die geheiligte Zahl des Urprincips (d. i. die Dreizahl) mit sich selbst multiplicirt die Zahl jener sie (die Gottheit) umgebenden ältesten und immateriellen Substanzen darstelle, gleich als wäre eine Vergleichung Gottes mit sich selbst, oder die dreifach genommene Zahl der Gottheit der erste Ursprung der Creaturen geworden und als wären so die neun Unterschiede der himmlischen Ordnungen hervorgebracht [3]). Wie viel Engel aber in jeder Ordnung sind, ist der Vernunft unerforschlich [4]), und allein von dem göttlichen Willen und seiner Weisheit abhängig.

Ihre Erkenntniß ist eine unmittelbare und intuitive, nicht eine durch Species und Abstraction bedingte [5]). Sie haben zugleich mit ihrer Substanz auch die vollkommene Erkenntniß und Wissenschaft erlangt von allen Dingen, und sie sind wie ein ganz geöffnetes Auge, das in keinem fremdartigen Subjecte ist, weßwegen sie auch das Einzelne nicht von einem fremden Objecte erwarten und erlangen und nicht nach Art des menschlichen Intellectes durch Begriffe und Species auf dem Wege der Abstraction Erkenntniß und Wissenschaft erlangen [6]). Der englische Intellect hat Alles in sich [7]), er erkennt und weiß Alles aus sich, er schaut Alles in sich, so daß sein Erkennen nur contemplativ ist [8]).

Der Engel steht unter allen Geschöpfen Gott zunächst und ist der erste und unmittelbarste Spiegel [9]), in welchen sich das göttliche Licht ergießt. Dieses göttliche Licht, welches sie in sich aufnehmen, leiten sie dann auch über in unseren Geist, welcher der zweite Spiegel des göttlichen Lichtes ist, und belehren uns auf

---

1) Qu. II. 10—12. 2) Qu. II. 18.
3) De duodecim numeris: de Enneade cap. 3.
4) Qu. II. 20. 5) I. 5. 1; Sa. 47. 6) Qu. II. 8—9.
7) Auf außernatürliche Weise, I. 2. 8.
8) I. 5. 1—3. 9) I. 3. 4; 4. 4.

solche Weise und suchen die Menschenseele zu veranlassen, daß sie ihre Würde und ihren Ursprung erwäge und ihren Schöpfer zu erkennen und durch Betrachtung der höchsten göttlichen Schönheit sich zu beglücken suche. Sie unterrichten uns beständig durch geheime Winke, und zwar ist diese Belehrung eine vollkommnere, als jene, die wir aus der Natur und vom Menschen erhalten, da sie eine unmittelbare Berührung der beiden Geister ist, und keines sinnlichen Mittels bedarf [1]).

Die Engel sind also zum Dienste der Menschen bestimmt. Sie müssen darum auch zu den Menschen kommen können. Aber es ist schon gesagt worden, daß sie unbeweglich sind, weil sie keinen Mangel haben; nur der Mangel aber ist die Ursache der Bewegung. Zudem sind sie nicht im Raume, der unter dem Himmel ist, und nicht in der Zeit, die im Himmel ist [2]). Gleichwohl können sie zu den Menschen gesendet werden, da ihre Bewegung nicht eine allmählige progressive Ortsveränderung ist, sondern sie in einem Augenblicke die ganze Welt durcheilen. Sie können außernatürlicherweise selbst sichtbar und sinnlich den Menschen erscheinen in angenommenen Menschenkörpern und sich dem Auge gegenüberstellen, dem Ohre vernehmlich machen, oder der Einbildung im Traume erscheinen. Diese Körper, die sie annehmen, sind aber nicht, wie Einige wollen, eigene den Engeln reservirte Körper, da ja sonst diese Körper ohne Seelen geschaffen sein müßten, was ganz absurd ist; oder es müßten die Engel immer in diesen Körpern wohnen, was gegen ihre Natur ist; oder aber diese Körper müßten von ihren Seelen verlassene Leichname sein, wodurch aber den Seelen und den Engeln ein Unrecht und eine Schmach zugefügt würde [3]).

Betrachten wir noch kurz ihre Acte, so sind sie diese drei: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung (purgatio, illuminatio, perfectio). Die purgatio besteht nach dem heil. Dionysius darin,

---

[1]) De Enneade, cap. 1 et 2.

[2]) Qu. II. 27—30. [3]) Qu. II. 31—40.

daß die niederen Geister von den höheren oder von Gott selbst das gelehrt werden, was sie bisher nicht wußten. Und doch ist vorher gesagt worden, daß sie Alles von Anfang an wissen? Ja wohl, sie haben anfänglich nur die Erkenntniß und das Wissen der natürlichen und unveränderlichen Dinge; alles Zufällige müssen sie erst lernen. Und es wird täglich geoffenbart, was nach dem Willen Gottes in der Welt und Menschheit geschehen soll.

Die illuminatio ist die nach erfolgter purgatio, nach Verscheuchung der Unwissenheit, ermöglichte Aufnahme des göttlichen Lichtes; die perfectio ist der Genuß jener Geheimnisse und jenes Besitzes, welchen die illuminatio bewirkt hat. Sie ist darum die höchste Vollendung und die unzertrennliche Vereinigung des geistigen Auges mit dem ewigen Lichte der göttlichen Sonne [1]).

Hier ist das Wesentlichste aus der Engellehre des Bovillus, womit sich die transscendente Philosophie abschließt.

Nach den Engeln hat sich die göttliche Schöpfermacht geäußert in der Hervorbringung der materiellen und körperlichen Wesen. Und diesen Schöpferact und diese Thätigkeit Gottes zu betrachten ist Aufgabe der Naturphilosophie, weßhalb wir nun einen neuen Abschnitt zu beginnen haben.

---

[1]) Qu. II. 46—50.

III.

Kosmologie.

Wenn wir uns anschicken, die Lehre des Bovillus über die Kosmologie zu entwickeln, so müssen wir uns vorerst klar zu werden suchen über das Object oder den Gegenstand, dessen Wesen und Eigenschaften betrachtet werden sollen. Es frägt sich also vorerst, ob wir es hier mit dem Universum oder mit der davon unterschiedenen Welt im engeren Sinne zu thun haben. In der gewöhnlichen Sprechweise werden wohl „Welt" und „Universum" als identisch genommen, Bovillus aber macht mit Recht einen Unterschied und bezeichnet die Welt als „alle außer dem Menschen befindliche und existirende körperliche und sensible Substanz, die des Menschen wegen geschaffen und zu seinem Dienste und zu seinem Gebrauche bestimmt ist" [1]). Alle diese sensiblen Substanzen aber befinden sich zwischen dem Firmamente und der Erde, denn „ober dem Firmamente und unter der Erde ist kein heterogener und verschiedenartiger sensibler Körper mehr, der ein Theil der Welt wäre. Sondern Alles, was zur Welt gehört und alle sensiblen Species der Welt und alle großen Körper oder substanziellen Theile der Welt sind zwischen dem Firmamente und der Erde eingeschlossen, weßhalb Firmament und Erde als die wahren Grenzen der sensibeln Welt betrachtet werden müssen" [2]). Nimmt man aber

---

[1]) S. 3. 8. [2]) S. 5. 1; cf. S. 1. 2; Sa. 20.

zu diesen außer dem Menschen befindlichen Substanzen auch noch den Menschen und die intelligibeln Substanzen hinzu, so hat man das „Universum“ [1]). Darum sagt Bovillus, die im Universum befindlichen Substanzen seien fünf, nämlich drei immaterielle: Gott, Engel, Seele; und die materiellen oder sensibeln und körperlichen Substanzen, die in zwei Worten zusammengefaßt werden können, nämlich in Körper und Welt [2]). Und in der hier angeführten Ordnung sind auch wirklich die fünf Substanzen abgetheilt. „Denn der ewige, unerschaffene und unermeßliche Gott — schreibt unser Philosoph [3]) —, welcher alle Creaturen unendlich weit überragt, nimmt den ersten Platz ein. Der Engel aber als der erste und einfachste von Gott hervorgebrachte Act ist an die zweite Stelle zu setzen. Er berührt ja Gott selbst und ist ihm zunächst. Der nächste Platz ist der Seele einzuräumen, welche, obgleich sie die zuletzt geschaffene Creatur ist, dennoch einen höheren Platz als alle sensiblen Substanzen, denjenigen nämlich, der den Engeln zunächst ist, erlangt hat, da sie ja Act und Endziel alles Sensibeln ist. Der Seele zunächst steht der Körper, der ihr dient und ihr untergeben ist, und der sie mit sich auf die Wanderung nimmt durch die sublunare Region. An der äußersten und untersten Stelle steht die Welt, da sie die Umgebung des menschlichen Körpers und dessen natürliche Wohnung ist.“

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen Welt und Universum ist leicht zu ersehen, daß wir es hier nicht mit dem ganzen Universum zu thun haben, da wir ja die Lehre von Gott gesondert zur Darstellung gebracht haben und der Lehre vom Menschen gleichfalls ein eigenes Kapitel anweisen müssen; sondern daß uns hier die Betrachtung der Welt im engeren Sinne interessirt, nämlich der Inbegriff aller zwischen dem Mittelpunkte der Erde und dem Firmamente als äußerster Grenzen befindlichen körperlichen Substanzen, mit anderen Worten, die im Raume ausgedehnten körperlichen Wesen. Bevor wir jedoch die eigentlichen Fragen, die uns hier beschäftigen müssen, beantworten, dürfte es

---

1) Cfr. Sa. 21. 2) S. 5. 3. 3) S. 5. 5.

zweckmäßig sein, über den Ort, in welchem sich die körperlichen Substanzen befinden, Etwas vorzubringen, weßhalb zuerst des Bovillus Lehre über den Raum hier entwickelt werden soll. Die Lehre vom Raume ist aber eine der dunkelsten und schwierigsten Untersuchungen der Philosophie, wie schon aus den so verschiedenen Bestimmungen über das Wesen des Raumes, die von den einzelnen Philosophen zu verschiedenen Zeiten gegeben wurden, hervorgeht. Darum dürfen wir auch über Bovillus nicht ungehalten sein, wenn vielleicht seine Erklärungen uns nicht in Allem befriedigen sollten.

Wenn wir nun das Wesen des Raumes zu bestimmen suchen, so können wir fragen: ist der Raum irgend eine Substanz? ist er eine Eigenschaft irgend einer anderen Substanz? ist der Raum etwas Reales oder ist er nur etwas Ideales, Etwas, was allein in unserer Einbildung existirt? u. dgl. Alle diese Fragen können wir uns, wie ich glaube, beantworten, wenn wir den von Bovillus aufgestellten Begriff, den er uns im V. Buche seiner „Elemente der Physik" gegeben hat, zuerst kennen gelernt haben. Auf die Frage, was denn der Raum oder der Ort sei, antwortet er [1]): „Der Raum ist die hohle Oberfläche eines aufgestellten Körpers, welche dem sogenannten aufgestellten Körper, dessen Raum sie ist, ganz gleich und ihm anliegend ist."

Als wesentliche Eigenthümlichkeit des Raumes gibt er an die Gleichheit und Uniformität mit dem in ihm befindlichen Körper [2]), so daß vom Körper nichts aus demselben hinauskommen und nichts außen Befindliches in den Raum des Körpers hineindringen kann. Daraus folgt, daß der Raum zur eigenthümlichen Beziehung und Bestimmtheit (diffinitionem) eines jeden Körpers ein gerades Verhältniß einnimmt und mit der Substanz des Körpers zusammenfällt, was nichts anderes heißen kann, als daß die Ausdehnung und Größe des Raumes von der Größe der Substanz des in ihm

---

[1]) Locus superficies est concava locantis corporis, par et attigua ei cujus est locus, quod locatum corpus appellamus. Ph. l. V. c. 1. 1.

[2]) Ph. V. cap. 2.

eingeschlossenen Körpers bedingt sei. Hieraus müssen wir nun folgern, daß der Raum mit dem Dinge selbst gegeben sei und nicht von dem Körper weggenommen und getrennt werden könne, so daß es unmöglich einen leeren Raum geben kann, in welchem sich gar kein Körper befände [1]). Da nun der Raum nicht als etwas für sich selbst Bestehendes gefaßt werden kann, so kann er unmöglich eine Substanz sein, da es gerade das Wesen der Substanz ist, für sich selbst zu sein [2]) und keinem Anderen zu inhäriren. Der Raum muß demnach ein Accidens sein, denn accidens ist Alles, was für sich nicht subsistiren kann, sondern immer eines Anderen bedarf, um subsistiren zu können [3]). Darum sagt auch Bovillus geradezu: der Ort oder der Raum ist ein accidens, nämlich jene Oberfläche, in welcher sich eine Substanz ganz befindet. Der Raum steht also zum Körper ungefähr in demselben Verhältnisse wie das accidens zur Substanz. Ich sage jedoch „ungefähr", denn es findet keineswegs völlige Gleichheit statt, da eben das accidens in seiner Substanz sich befindet als in seinem Subjecte, während der Raum sich nicht im Körper, sondern umgekehrt der Körper im Raume, also nicht das accidens in der Substanz, sondern die Substanz im accidens sich befindet. Die Substanz aber ist nicht in gleicher Weise im accidens, wie dieses in der Substanz; darum ist die Substanz im Raume nicht als in ihrem Subjecte — ist ja sie vielmehr das Subject —, sondern nur als in ihrem Umfange. Also der Raum ist zwar accidens, nämlich accidens dessen, in welchem er als in seinem Subjecte ist. Aber er ist nicht Raum dieses nämlichen Subjectes selbst, sondern der Raum einer ganz verschiedenen Substanz, wovon er nicht accidens ist. Er ist demnach nicht accidens dessen, wovon er der Raum ist und nicht der Raum dessen, wovon er accidens ist. Er ist nämlich in der Einen Substanz als accidens, für die andere ist er Raum [4]). Dieses

---

[1]) Ph. l. VI. c. 1; Ph. l. X. c. 6; 2—3.
[2]) Cf. Ph. l. IX; l. V. 1. 4.
[3]) Cf. Ph. l. IX. c. 1, § 2; l. V. 1. 2.
[4]) Ph. l. V. c. 1.

kann wohl nicht anders verstanden werden, als daß der Raum als accidens im einzelnen Körper, der Raum als Raum aber der allgemeine Umfang und der Ort aller sensiblen Substanzen ist, was auch dadurch bestätigt zu werden scheint, daß anderswo [1]) gesagt wird, es könne zwar einen Körper ohne Raum, aber keinen Raum geben, der ganz leer von allen Körpern ist. Als was sich aber Bovillus diesen Raum als accidens im einzelnen Körper denkt, ist nicht klar zu bestimmen. Doch wohl nicht als Ausdehnung, da ja diese wesentlich zum Körper gehört, sondern vielleicht eben das Befinden des einzelnen Körpers im eigentlichen allgemeinen Raume. Wenigstens sagt er in der obgenannten Stelle, daß der oberste Himmel, den er des accidentellen Raumes entkleidet nennt, alle übrigen sensibeln Körper in sich aufnimmt, während er selbst in keinem Raume mehr sich befindet, da es ober ihm keinen anderen Körper mehr gibt, der ihn aufnehmen könnte. Klar ist es indeß, wie gesagt, nicht, wie denn überhaupt die ganze Unterscheidung vom Raum als accidens und als Umfang oder als eigentlicher Raum eine äußerst sonderbare genannt werden muß.

So viel ist aber klar, daß nach Bovillus der Raum keine selbstständige Substanz, sondern unzertrennlich von der Körperwelt ist, sowie auch, daß er eben deßhalb nicht als bloß ideal gefaßt werden kann, sondern als etwas wahrhaft Reales genommen werden muß. Sowie andererseits als nicht minder gewiß zugegeben werden muß, daß es einen leeren Raum [2]) nicht geben könne. Ich habe dieses zwar schon oben angedeutet, aber da Bovillus dem „vacuum“ ein ganzes Buch in seinen „Elementen der Physik“ widmet, so ist doch noch etwas ausführlicher davon zu reden. Im angeführten Buche [3]) sagt nun Bovillus, daß die Alten in verschiedener Weise vom leeren Raume gesprochen haben [4]), indem die Einen ihn ganz aus der Natur verbannten, Andere ihn in verschiedener Weise in den Kreis des Sensibeln verlegten und ihn entweder als aller

---

[1]) Ph. l. VI. 1.
[2]) Cf. Op. 4. 2.
[3]) Ph. l. VI.
[4]) Ph. VI. 1.

Körper beraubt, oder als ganz abgesonderten Raum, oder als unermeßliches Chaos und als eine Masse bezeichneten, welche Alles in sich aufnimmt. Er aber negirt allen leeren Raum und sagt, derselbe existire nur in unserer Einbildung und in unserer beschränkten Vorstellung, in Wirklichkeit aber sei der leere Raum mit dem Raume an sich identisch. Denn dieselbe Oberfläche, die durch den in ihr befindlichen Körper zum Raume wird, würde durch das Zurückweichen oder Heraustreten desselben leer. Wenn aber der Körper zurückträte, so müßten die Seiten des Raumes zusammenfallen. Da aber dieses nirgends geschieht, so ist dieß ein Beweis, daß es keinen leeren Raum gebe [1]). Die Körper können übrigens nicht aus dem Raume zurücktreten, da es eine wesentliche Eigenschaft, ja die Natur der Substanzen und Körper ist, im Raume zu sein, so zwar, daß eher sie selbst ohne Raum, als der Raum ohne in ihm befindliche Substanzen und Körper sein könnten. Und wirklich gibt es einen Körper ohne Raum, nämlich den obersten Himmel, wie es auch eine Substanz ohne Accidenzen gibt, nämlich die intelligible, aber es gibt keine Accidenzen ohne Substanz, wenigstens in natürlicher Weise — denn daß in der Eucharistie [2]) die Accidenzen ohne Subject vorhanden sind, ist etwas Außernatürliches — und keinen Raum ohne Körper, sondern der ganze Raum, d. h. der gemeinsame Ort, in welchem alle sensiblen Dinge sich vereinigt finden und in welchem wiederum auch jedes Einzelnding seinen eigenthümlichen Platz einnimmt, der sublunare Concavhimmel, ist seinem ganzen Umfange nach mit Körpern angefüllt [3]). Und somit ist das „vacuum“ aus jeder Region verbannt. Alles nämlich, was wir sehen, angefangen von dem Mittelpunkte der Erde bis hinauf zum Mondhimmel, ist voll von sensibeln Creaturen, von den vier Elementen und dem, was in ihnen lebt. Und was ober dem Mondhimmel ist, das ist ganz und gar von der Masse des Himmels selbst ausgefüllt, so daß es auch in der himmlischen Welt, die das Intelligible vom Sensibeln trennt, keinen Raum gibt, der ganz und gar aller Körper und

---

[1]) Ph. VI. c. 2. [2]) Ph. l. V. c. 3. [3]) Ph. l. VI. c. 1.

aller Wesen beraubt wäre. Hier aber könnte Jemand einwenden, in der intelligibeln Welt müsse gleichwohl ein leerer Raum angenommen werden, nämlich der unermeßlich große Raum, der die oberste Sphäre ganz umschließt, und worin keine Körper mehr sind, da es eben die Natur der Körper ist, unterhalb der Fläche des äußersten Himmels zu sein. Es muß demnach einen unermeßlichen, von der Welt abgesonderten leeren Raum geben. — Dagegen ist zu sagen: Allerdings ist die ober dem äußersten Himmel befindliche Region unermeßlich und von Körpern leer, aber sie ist nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung, nur in Hinsicht auf die Quantität und Ausdehnung, leer; denn sie ist die Region der Geister und des höchsten Herrschers über dieselben. Nun ist aber die Natur der Geister eine viel freiere und von weit reichlicherer Fülle als die Natur der Körper, und die Region der Körper verschwindet im Vergleich mit der Region der intelligibeln Wesen mehr, als das Centrum im Vergleich mit seiner Peripherie; ja die gesammte körperliche Fülle ist mit den Wohnungen der intellectualen Wesen gar nicht zu vergleichen. Darum werden wir sagen müssen, daß jene ober dem äußersten Himmel befindliche Region ganz voll, ja überfließend voll sei, und daß demnach gar keine völlig leere Region vorhanden sei [1]).

Hiemit haben wir das Wesentliche, was über den Raum gesagt werden kann, zusammengefaßt, und also den Umfang oder den Ort, in welchem die sensibeln Wesen sich befinden, kennen gelernt, so daß wir nun zur Betrachtung der sensibeln Welt, oder zur eigentlichen Kosmologie selbst übergehen können.

Nachdem wir schon oben vernommen haben, daß unter „Welt" alle außer dem Menschen befindlichen sensibeln Substanzen, die von der Erde und dem Firmamente als ihren äußersten Grenzen eingeschlossen sind, zu verstehen seien, wird die erste Frage, die uns jetzt beschäftigen muß, die nach dem Ursprunge der Welt sein. Also, woher ist die Welt gekommen? ist sie vielleicht von Ewigkeit her?

---

[1]) Cfr. Ph. l. VI. c. 8; et l. V. c. 2.

Es ist schon in der „Theologie“ hinlänglich nachgewiesen worden, daß nur Gott allein die Ewigkeit zukommt und daß es außer und neben ihm kein zweites Erstes, kein zweites ewiges Wesen geben kann. Von Ewigkeit her war also Gott ganz allein, aber deßungeachtet war er nicht müßig und unthätig, da er ja beständig auf sich selbst hingewendet und in seiner dreifach unterschiedenen Persönlichkeit eine beständige Bewegung zu sich selbst hin hatte. Und darum haben die Heiden ganz und gar Unrecht gehabt, wenn sie behaupteten, daß, wenn es einen Gott gebe, das Universum ihm gleich ewig sein müsse, da man sonst diesem Gott Unthätigkeit und Müssiggang zur Last legen müßte. Da sie aber von der Trinität kein Bewußtsein hatten, so haben sie von ihrem Standpunkte aus ganz richtig die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Materie behauptet [1]). Die Erkenntniß des trinitarischen Lebens- und Bewegungsprocesses hebt aber die ewige Nothwendigkeit der Creaturen auf, und wir müssen behaupten, anfänglich sei Gott allein gewesen, aber er habe einmal aufgehört allein zu sein, nämlich mit dem Beginne der Zeit, mit dem Auftreten und dem Erscheinen [2]) der sichtbaren Welt. Die Welt ist demnach nicht ewig und darum muß sie geworden sein. Da aber außer Gott Nichts existirte, und aus Nichts auch Nichts wird und werden kann, so bleibt, scheint es, kein anderer Ausweg, als die Welt aus der göttlichen Substanz selbst abzuleiten. Alles nämlich, wovon wir sehen, daß es in's Dasein tritt, entsteht aus einer präexistirenden Potenz, Alles entwickelt sich durch beständige Generationen aus einem vorausgehenden Anfang, in welchem jedes Erscheinende schon im Keime enthalten war. Das einfache und schlechthinige Nichts aber kann sich in kein Seiendes verwandeln, weder in Materie noch in ein bestimmtes Einzelnwesen [3]). Es gab aber keinen anderen Anfang als Gott, aus ihm, in welchem alle Keime der Dinge von Ewigkeit her gelegen sein müssen, mußten demnach alle Einzelnwesen herausströmen, emaniren.

---

1) N. 3. 4. 2) N. 3. 5, 7. 3) N. 1. 5.

Allein Gott ist eine einzige und untheilbare Substanz, und als untrennbar kann er keinen Theil von sich nach Außen mittheilen. Denn sonst würde eine außer Gott bestehende und von Gott abgesonderte Substanz entstehen, die zwar an der göttlichen Substanz Theil hätte, aber zugleich auch als zusammengesetzt erschiene, was geradezu unvernünftig und absurd ist [1]). Man muß demnach sagen, Gott hat keine äußere Substanz durch Theilnehmenlassen an seinem eigenen Wesen hervorgebracht und in's Sein gesetzt, weil er dieses gar nicht konnte. Denn er kann nicht nicht Gott sein, da er das allernothwendigste Wesen ist. Er müßte aber aufhören Gott zu sein, wenn er von sich selbst abfallen, sein eigenes Wesen verändern und preisgeben würde [2]).

Die Annahme, daß Gott die Welt aus seiner eigenen Substanz gebildet habe, ist also als unvernünftig und absurd abzuweisen. Gleichwohl muß die Welt in und durch Gott ihren Anfang haben, und da auf die bisher angegebene Weise dieser Anfang aus Gott nicht erklärt werden kann, so erübrigt nur noch die einzige Erklärungsweise, daß Gott Alles aus Nichts geschaffen habe. „Denn von Ewigkeit her — schreibt [3]) Bovillus — war nichts außer Gott. Es stand ihm keine gleich ewige Materie und keine äußere Substanz zur Seite, aus welcher er Alles zusammensetzen und hervorbringen hätte können. Er ist nämlich selbst der Urheber von Allem, des Sichtbaren wie des Unsichtbaren, des Materiellen wie des Immateriellen; er hat auch die Materie selbst gebildet und in's Sein versetzt; er allein ist allen Dingen während des ganzen aevum (d. h. während der ewigen Dauer vor aller Zeit) vorausgegangen. Nichts hat er aus einem früher Seienden, Nichts aus seiner eigenen Substanz gemacht. Es ist also nur noch übrig, daß er, wenn er von seiner eigenen Substanz und von einer ewigen äußeren Substanz Nichts hervorgebracht hat, Alles aus Nichts, aus dem Nichtseienden, aus dem, was nicht ist, gemacht habe. Derjenige nämlich, der wahrhaft ist und jedes Sein übersteigt, hat dem, was nicht

---

1) N. 4. 1. 2) N. 4. 2. 3) N. 4. 3.

ist, das Sein gegeben. Daraus erklärt sich die Wahrheit jenes heiligen Wortes: „Ihr seid aus Nichts und euer Werk aus dem, was nicht ist." Und in diesem natürlichen Fortschritte, in welchem Gott zuerst aus seiner Substanz nichts geschaffen hat, sondern Alles aus Nichts, entsteht ein gewisser Syllogismus, dessen Conclusion den Mittelbegriff zerstört. Gott hat nämlich zuerst keine Dinge geschaffen, dann aber Alles aus Nichts. Was nachher geworden ist, hat aufgehört, Nichts zu sein" [1]).

Durch diese Erklärung wird einerseits die Ewigkeit und die Göttlichkeit der Welt verneint, andererseits aber doch der Ursprung der Welt von Gott abgeleitet, so daß der Forderung der Vernunft vollkommen Genüge geleistet wird.

Die Welt ist also dennoch von Gott gekommen, sie muß, da Gott unveränderlich ist und niemals etwas Neues in sich aufnehmen kann, immer in Gott gewesen sein, d. h. der Welt muß doch in gewisser Weise Ewigkeit beigelegt werden. Und wirklich war sie ewig in den Gedanken Gottes, oder mit anderen Worten: die Idee der Welt ist ewig [2]). Denn Alles, was Gott zugeschrieben wird, ist ewig in ihm und in keiner Weise entstanden oder erworben. Wenn nun Gott die Welt hervorgebracht hat, so muß er den Gedanken der Welt von aller Ewigkeit her in sich gehabt haben. Es hat also Gott von Ewigkeit her erkannt, was er nachher schaffen wollte. Dieser seiner ewigen Erkenntniß ist aber die Schöpfung, die wirkliche, äußere Realisirung des Gedankens, erst in der Zeit nachgefolgt [3]). Es ist ja beim göttlichen Geiste dieselbe

---

[1]) Cfr. Ph. l. IV. cap. 5.

[2]) I. 5. 4. vergleiche hiezu die nähere Ausführung in Qu. l. 1. et Th. 92—98.

[3]) N. 5. 5. — Die Frage, ob Gott von Ewigkeit her die Welt schaffen konnte, ob also eine geschaffene ewige Welt möglich sei, verneint Bovillus gegen Thomas von Aquin in einem Briefe an Noverius vom Jahre 1513, und begründet seine Bekämpfung dieser Ansicht in folgender Weise: Gott ist zwar die ewige potestas aller Creaturen, aber er hätte doch diese seine Macht von Ewigkeit her nicht im Werke realisiren können, nicht in Folge eines in ihm gelegenen Unvermögens, sondern nur wegen der alteritas creaturarum, wegen der Inconsubstanzialität derselben mit dem Schöpfer. Die Ewigkeit falle näm-

Ordnung anzunehmen, wie beim menschlichen, der das Ebenbild desselben ist. Der menschliche Geist aber faßt vor allem Werke zuerst den Gedanken, die Idee des später zu vollbringenden Werkes. So ist es auch beim göttlichen Geiste der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß er zugleich auch das Material, den Stoff für das Kunstwerk hervorbringt, während der menschliche Geist seine Ideen nur in einem bereits vorhandenen Stoffe zur Ausbildung und Darstellung zu bringen vermag [1]). — Dieses Vorauswissen dessen, was Gott nachher in's Dasein setzen wollte, ist nach Bovillus ein doppeltes, ein ewiges, ungeschaffenes, wenn ich so sagen soll, und ein creatürliches. Das erstere ist Gott selbst und in demselben weiß er Alles und Jedes ohne Ausnahme voraus, das Immaterielle und Materielle; unter dem geschaffenen Vorauswissen aber versteht Bovillus das erste Werk Gottes, das Immaterielle und Intelligible, welches der Inbegriff aller anderen Formen ist, in dessen Substanz

---

lich mit der Unendlichkeit der Substanz zusammen. Die Ewigkeit der geschaffenen Welt behaupten hieße: 1) darum ihr eine unendliche Substanz (Göttlichkeit) beilegen; denn wer die Dauer Gottes und der Welt gleichsetzt, müsse auch ihre Substanzen als gleich behaupten. Es hieße 2) annehmen, daß es von Ewigkeit her außer Gott eine zweite unendliche Substanz geben könne. 3) Wäre damit eine Identificirung und Verwechslung der inneren und äußeren Wirksamkeit Gottes gegeben; nur jene allein sei ewig, diese aber zeitlich. 4) Sei der Begriff „ewige Creatur" in sich selbst ein Widerspruch. Denn der Schöpfer müsse doch früher, und sowohl der Dauer als der Substanz nach vorzüglicher sein als das Werk, was er nicht aus seiner Substanz, sondern aus Nichts hervorgebracht hat, gleichwie auch der menschliche Geist früher sein muß als die von ihm erzeugten Begriffe. Wer also die Ewigkeit der Welt behauptet, der muß leugnen, daß sie Werk Gottes sei. 5) Da Ewigkeit, Unermeßlichkeit und substanzielle Identität zusammenfallen, so müßte die „ewige Creatur" Gott consubstanzial sein, was absurd sei. 6) Die Möglichkeit der ewigen Creatur zerstörte die mystische Zahl der göttlichen Trinität und schlöße zugleich die Annahme der Unvollkommenheit Gottes in sich, indem er ja, gleich als ob er in sich selbst nichts gehabt hätte, womit er sich hätte beschäftigen können, der Gegenwart einer äußeren Substanz bedurft hätte. — Aus diesen Gründen müsse man die Möglichkeit einer von Ewigkeit her geschaffenen Welt leugnen.

[1]) G. 11. 3.

alle anderen Creaturen zusammengefaßt sind, und dieß ist ihm der englische Intellect [1]).

Er sucht dieses durch folgendes Gleichniß anschaulich zu machen. Wenn eine Frau heirathet, so weiß sie voraus, daß sie aus der Ehe ein Kind empfangen werde. Anfänglich weiß sie dieses nur ganz einfach in ihrem Geiste. Wenn sie aber den ehelichen Umgang gepflogen und vom Manne imprägnirt ist, so empfängt sie das Kind, bevor sie es gebährt. Die erstere geistige Voraussicht ist dem ungeschaffenen göttlichen Vorauswissen ähnlich, die zweite oder die Empfängniß ist dem geschaffenen göttlichen Voraussehen vergleichbar. Wie jenes erste Vorherwissen des Weibes nicht zum Kinde selbst gehört und kein Theil desselben ist, so ist auch das göttliche Vorauswissen kein Theil der Creatur und selbst auch keine Creatur. Jene zweite Voraussicht aber, die Schaffung der Engel, gehört zu den Creaturen, denn der Engel ist eine Creatur und der einfachste Act aller Creatur. Und wie das Weib nach der leiblichen Empfängniß den Sohn gebährt und der Sohn vollkommen und ganz subsistirend durch die Geburt in die Erscheinungswelt hervortritt, so hat auch Gott, nachdem er alle Dinge im Engel, so zu sagen, empfangen hatte, sie nachher sichtbar geboren und in's Dasein hervorgebracht und sie in ihrer Substanz und Materie vollendet [2]).

Daraus erhellt, daß Bovillus die Engel als die Musterbilder, als die Ideen und Urtypen der Creaturen betrachtet, indem er in ihnen Alles vorgebildet sieht. Hat er vielleicht hiebei an die Ideen Platons gedacht, die er auf solche Weise nur der Ewigkeit entkleiden zu müssen glaubte!

Sei dem, wie ihm wolle; so viel steht fest, daß alles Seiende von Gott aus Nichts hervorgebracht worden, daß die Welt erschaffen, d. h. durch einen plötzlichen und ungetheilten Act in's Dasein eingeführt worden ist. Denn nur von dem sagen wir, daß es geschaffen wird, „was zugleich ganz wird, oder was plötz-

---

[1]) I. 5. 4. [2]) I. 5. 4.

lich entsteht" [1]). Nun ist freilich die Welt nicht plötzlich und auf einmal geworden, aber doch der Inbegriff und die Zusammenfassung alles Creatürlichen, der Engel, ist auf einmal, plötzlich und ganz geworden, und darum kann die Welt auch „geschaffen" genannt werden, obgleich sie, wie später auseinandergesetzt werden wird, erst durch Generation sich ausgebildet und entwickelt hat. Bevor wir jedoch diesen Entwicklungsproceß oder diesen Verlauf der Weltschöpfung näher erörtern, müssen wir uns noch zuerst über den Begriff des „Nichts" klar zu werden suchen.

Das Nichts können wir nur, wie jedes Untheilbare und Unterschiedslose, durch sich selbst bestimmen, indem wir sagen, das Nichts ist Nichts, es ist nicht Etwas, nicht Dieses oder Jenes, es ist das Nichseiende. Das Nichts ist nirgends, weder im Geiste, noch in der Natur der Dinge, weder in der intelligibeln noch in der sensibeln Welt, weder in Gott, noch außer Gott in irgend welcher Creatur. Mag man nun den Satz: „das Nichts ist Nichts" negativ oder positiv nehmen, so ist er in beiden Beziehungen richtig und es wird nichts an der Bestimmung des Nichts geändert [2]). Das Nichts ist also das unendliche Nichtsein, wie Gott der unendlich Seiende ist. So sehr Gott ist und subsistirt, ebenso sehr ist das Nichts nicht. Gott aber ist unendlich, also ist auch das Nichts in unendlicher Weise Nichtseiendes. Und wie Gott unermeßliches Sein, so ist das Nichts unermeßliches Nichtsein [3]). Es ist also in Allem der vollkommenste Gegensatz zu Gott, so zwar, daß es unmögliches Sein ist, während Gott die höchste und absolute Nothwendigkeit ist. Es ist ja das unendliche Nichtsein und das schlechthin Nichtseiende, welches niemals in's Sein umgesetzt werden kann [4]), und welches auch niemals, wenn auch noch so viele Welten aus Nichts geschaffen würden, erschöpft werden kann [5]). Es ist demnach keine Substanz und keine Materie und kein Stoff, woraus Etwas gebildet werden, oder woraus sich Etwas

---

[1]) G. 2. 2; 5; 3. 6. [2]) N. 1. 1.
[3]) N. 6. 6; Op. 13. 5. [4]) N. 8. 2. [5]) N. 6. 7.

entwickeln konnte. Das Nichts ist demnach für alles Sein ganz und gar unfruchtbar; denn es hat selbst kein Sein, und kann darum auch Keinem das Sein mittheilen [1]).

Wenn man also sagt, Gott hat alle Dinge aus Nichts gemacht, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre das Nichts das Material, aus welchem die ganze Welt gebildet und geformt wurde, vielmehr ist damit behauptet, Gott habe das Nichtsein überwunden und dorthin, wo vordem Nichts war, Etwas gesetzt, so daß alle Dinge in's Nichts hineingesetzt wurden, und im Nichts aufgenommen sind [2]). Denn in irgend welchem Seienden, im Etwas, konnten die Dinge nicht aufgenommen werden, weil ein Seiendes vorher noch gar nicht war und weil überhaupt ein Seiendes nicht im Seienden, ein Volles nicht im Vollen, sondern nur im Leeren aufgenommen werden kann. Darum kann man auch sagen, das Nichts sei der unermeßliche leere Raum, der Alles in sich aufnimmt, jenes unendliche Leere, in welchem sich gar nichts befindet, das aber, ohne irgendwie zurückzuweichen, Alles in sich aufnehmen kann, aber durch Nichts erfüllt und gesättiget werden wird [3]).

Es frägt sich nun, auf welche Weise hat Gott das Nichtsein überwunden, wodurch hat er Etwas in das Nichtsein hineinzusetzen vermocht? Hierauf ist zu antworten, daß Gott dieses allein durch seinen allmächtigen Willen bewirkte. Die Creatur ist nicht nothwendig, aber sie ist möglich, und „durch keine Nothwendigkeit, sondern allein durch den göttlichen Willen [4]) ist sie entstanden und in's Sein hervorgerufen worden."

Nachdem wir nun im Allgemeinen den Ursprung aller Dinge aus Nichts durch die Schöpfermacht des göttlichen Willens kennen gelernt haben, können wir an die oben gemachte Bemerkung, daß

---

[1]) N. cap. 9.

[2]) N. 6. 3; vergleiche jedoch Ph. l. VI. c. 9, wo von jenem Raume die Rede ist, der alle Dinge in sich aufgenommen hat. Es heißt dort, daß dieser Raum entweder das ewig seiende Eine göttliche Wesen, oder das Nichts gewesen sein müsse.

[3]) N. 6. 5. [4]) N. 8. 2.

die Welt sich erst allmählig durch Generation entwickelt habe, anknüpfend, den näheren Verlauf der Schöpfung oder des Entwicklungsprocesses betrachten. Und hier begegnen wir zuerst jener Ansicht des Bovillus, daß Gott eigentlich nur die Engel und die Materie geschaffen habe. Die Creation nämlich setzt nur die substanzialen Theile der Dinge, die Materie und die Form, oder die Potenz und den Act. Und zwar hat Gott zuerst den reinen Act geschaffen ohne Potenz, nämlich den einfachen, unvermischten, englischen Geist, die Idee (conceptum) und absolute Form der gesammten Natur. Dann schuf er die Potenz ohne Act d. h. die Materie, den Mangel aller Acte, die reine Potenz, die aller Differenz und Eigenthümlichkeit entbehrt. Denn nur die einfachen und unzusammengesetzten Wesen entstehen durch Creation, einfach und unzusammengesetzt sind aber nur der Engel und die Materie; diese nämlich ist einfache Potenz, jener aber ist einfacher, bloßer und reiner Act [1]). Als die Enden und Extreme der Schöpfung haben wir also zu betrachten den Engel (und zwar diesen als den Anfang) und die Materie (als das Ende). Durch die Vereinigung der Extreme sollen die mittleren Creaturen entstanden sein, die in den Extremen eben nur potenziell mitgesetzt sind. —

Wollen wir nun die Potenz, die Materie, etwas näher betrachten! [2]) Bovillus gibt uns davon folgende Erklärung. Die Materie ist zwar Etwas, sie ist mehr als das Nichts, nämlich ein Theil der ganzen Substanz und eine unvollendete Substanz. Aber sie ist weniger als irgend ein bestimmtes Etwas, und da sie jedes Actes und jeder besonderen Eigenthümlichkeit und Differenz, welche jedem Wesen seine eigenthümliche Benennung verleiht, entbehrt, so kann man sie nicht genauer erkennen und bezeichnen. Sie ist früher als jede Eigenthümlichkeit und Differenz [3]), dazu eine ungeordnete Masse, aus welcher jeder Act sich eine Unterlage und

---

[1]) G. 2. 2, 5; 2. 6; 3. 6.

[2]) Vergleiche auch, was weiter unten, wo von der Güte der Schöpfung die Rede ist, über die Materie gesagt wird.

[3]) G. 1. 3.

Stütze nimmt und aneignet. Sie ist demnach die Potenz von Allem [1]), aus welcher alle Dinge entstehen, die Grundlage und der Stoff aller Acte [2]), und die unterste Grenze des Chaos, welches für die Aufnahme aller sensibeln Acte und Substanzen empfänglich ist [3]), ja die Materie ist sogar das Centrum und die erste Wesenheit aller künftigen Dinge [4]).

Wenn aber die Materie als das Centrum und die erste Wesenheit, als die Potenz alles Sensibeln bezeichnet wird, so kann man wohl nicht sagen, daß sie ganz leer und absolut einfach ist [5]). Es müssen vielmehr in ihr auch manche Bestandtheile sich finden, die dieselbe in gewisser Weise befruchten und zur Aufnahme der verschiedenen Acte disponiren, um mich so auszudrücken. Und als diese befruchtende Fülle der Materie bezeichnet unser Philosoph die Elemente. Diese nun sind ein klein wenig über der Materie [6]), welche ja zu unterst und allen Dingen zu Grunde liegt. Der Materie zunächst aber sind die vier Elemente der Welt, Erde, Wasser, Luft und Feuer, welche, so zu sagen, die Materie überdecken und ihren weitesten Umfang und tiefsten Abgrund erfüllen. Und von diesen Elementen wird die gesammte Materie, die ihrer Natur nach leer, unfruchtbar und wüst ist, befruchtet und zur Aufnahme der Fülle, des Schmuckes und des **habitus** der folgenden Acte, des substantiven, vitalen, sensitiven und rationalen, disponirt und vorbereitet. Da sie aber die Materie befruchten, so können sie schon als Acte bezeichnet werden, als gewisse wirkende Kräfte, und wirklich nennt sie Bovillus die „**actu** kleinsten seienden Dinge", während ihm die Materie als ein **actu** Nichtseiendes und nicht als das letzte und niedrigste Seiende, sondern als das Kleinste des Seienden gibt. „Das Letzte des Seienden aber

---

1) G. 1. 4.
2) G. 2. 7.
3) G. 2. 7.
4) G. 13. 6.

5) Ueberhaupt ist die Bezeichnung „einfach" für die Materie nicht schlechthin zu nehmen, sondern nur **secundum quid**, insofern nämlich ursprünglich kein Act in ihr wirkte.

6) G. 12.

ist das, nach welchem oder unter welchem nichts Seiendes mehr ist," die Elemente aber sind die „actu kleinsten Seienden, d. i. die einfachsten Wesen, denen kein Act oder keine Form mehr zu Grunde liegt, unter welchen sich nur mehr die Materie befindet." Daraus erhellt schon, daß die Elemente ein wenig von der Materie verschieden sind, aber doch sind sie ihr so sehr verwandt und so nahe, daß sie gewöhnlich mit dem Namen „Materie", nämlich als die zur Aufnahme der sensibeln Acte geeignete Materie bezeichnet werden. Aber, genau genommen, sind die Elemente etwas jünger als die Materie und aus dar Materie entstanden. Hiemit aber scheint Bovillus selbst in Widerspruch zu gerathen, wenn er später [1]) sagt, daß die ganze Materie zugleich mit Elementen erfüllt, daß die Elemente zugleich mit der Materie geschaffen worden seien. Freilich will damit zunächst nur behauptet werden, daß das Element, als Eine Gattung genommen, d. h. daß alle vier Elemente zumal in die Materie eingeführt wurden, nicht Eines nach dem Andern, weil sonst von Anfang an ein leerer Raum gewesen sein müßte, der erst allmählig ausgefüllt worden wäre. Aber eben die Unmöglichkeit des leeren Raumes [2]) macht auch die Annahme nothwendig, daß die Elemente zugleich mit der Materie geschaffen seien, weil eben die Elemente die Erfüllung und die Ausdehnung der Materie sind. Die Materie ist nämlich gleichsam in einem untheilbaren und kleinsten Punkte geschaffen worden, gleichsam als ein gewisses erstgebornes Centrum [3]) und als gemeinsamer Mittelpunkt alles dessen, was in der Folge entstehen sollte. Sie ist durch ihre eigene Schwere zusammengehalten und in einen Mittelpunkt zusammengepreßt; ein Mittelpunkt, der ganz und gar leer ist von allem Anderen aber ist undenkbar, es kann ja keine Mitte geben ohne Anfang und Ende, kein Centrum ohne Peripherie. Darum mußte zugleich mit der Materie ihre Ausdehnung geschaffen sein; diese aber ist nichts anderes als die elementatio, d. h. die Erfüllung mit den Elementen. Hiedurch wurde die Materie oder ihr zu-

---

[1]) G. 14 et Qu. III. 31.

[2]) Cfr. Qu. III. 36 – 41. [3]) G. 13. 6.

sammengepreßtes Centrum verdünnt und ausgedehnt, hiedurch erhielt sie erst eigentlich Bestand und eine Art von Fülle, wodurch sie die ganze sensible Region erfüllte, weßhalb die elementatio auch als die Quantität der Materie bezeichnet werden kann [1]). Wenn darum früher bemerkt wurde, die Elemente seien etwas jünger als die Materie, so ist dieß nicht in Wirklichkeit der Fall, sondern nur ein Ausdruck, der in Folge unseres logischen und intellectuellen Distinguirens gebraucht ist, da wir uns eben zuerst die Substanz denken müssen, bevor wir von ihrer Größe und Ausdehnung und ihren Eigenschaften überhaupt reden können, obgleich die wesentlichen Eigenschaften mit der Substanz zugleich gegeben sein müssen. Darum sagt auch Bovillus [2]), es sei „zwar das Sein der Materie der Natur nach früher und älter, als der Act des Elementes, der Zeit nach aber nicht früher, sondern zugleich geschaffen."

Wie die Materie ohne Succession zugleich und auf einmal mit den Elementen erfüllt werden mußte, sucht er auch durch eine Figur deutlich zu machen. Indeß ist die Erklärung zu lang, um hier aufgenommen werden zu können.

Aus diesen Erörterungen haben wir nun so viel gesehen, daß als die Potenz aller sensibeln Wesen nicht die leere und träge, sondern die mit den vier Elementen sogleich bei der Schöpfung versehene und ausgerüstete Materie zu betrachten sei. Und da die Elemente die Ausdehnung der materiellen Substanz sind, die Ausdehnung aber schon früher als Raum erklärt wurde, indem der Raum der Umfang oder der Ort ist, in welchem sich die ausgedehnte Substanz begrenzt, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß zugleich mit der Materie und den in ihr gelegenen Elementen auch schon der Raum gegeben sei [3]), in welchen alle übrigen sensibeln Substanzen aufgenommen werden sollen. Darum konnte auch Bovillus sagen [4]), daß „gleichwie die Materie das natürliche Subject, so die vier Elemente, die natürliche Gegend oder der natürliche

---

[1]) G. 13. 7. [2]) G. 14. 3. [3]) G. 14. 4.
[4]) G 12. 5.

Ort aller sensiblen Substanzen" seien, woraus er [1]) mit Consequenz folgert, daß die ganze sensible Welt in die vier Elemente getheilt ist. — Fragen wir dann, in welcher Ordnung die Elemente diese sensible Region oder den Raum von der Erde bis zum Mondhimmel einnehmen, so antwortet [2]) uns Bovillus, die Ordnung der Elemente sei der Ordnung der geometrischen Größen entsprechend, und zwar entspreche dem Punkte die Erde, der Linie das Wasser, der Fläche die Luft, dem Körper das Feuer. Und wie jede Größe eigentlich nur eine Bewegung und Wiederholung des Punktes, dieser also die Quelle und die Grundlage aller geometrischen Größen ist, so auch sei die Erde der Brunnquell der übrigen Elemente. „Denn aus der Erde sehen wir häufig Wasser, Luft und Feuer hervorkommen, besonders bei Erdbeben, bei denen aus ihr in reichlichem Maaße Wasser, Wind und Feuer hervorbrechen." [3]) Und in dieser Ordnung erfüllen sie auch die sensible Region; nicht jedes Element sei in jedem Orte des Raumes oder in jedem Theile der Materie, sondern das eine hier, das andere dort, nur müsse jeder Theil der Materie von irgend einem der vier Elemente geschwängert und erfüllt sein. In dem untersten Theile der Welt nun ruht die Erde, da unter ihr nichts anderes mehr gelegen ist, als das Centrum der Welt selbst. In der Erde aber ist das Wasser aufgenommen, in dem Wasser die Luft, in der Luft das Feuer [4]). Die Erde ist demnach zu unterst, das Feuer zu oberst.

Nun haben wir die Potenz alles Sensibeln deutlich genug bestimmt und hinreichend gesehen, daß sie als eine befruchtete und erfüllte von Gott geschaffen wurde, so daß es uns keine Schwierigkeit mehr machen kann, anzunehmen, daß durch die in Folge eines göttlichen Willensactes in sie gelegten Wirkungsweisen oder durch die in Thätigkeit übergehenden eigenthümlichen Kräfte der Elemente alles Sensible, was die Welt erfüllt, sich allmählig entwickelt und

---

[1]) G. 12. 6. [2]) G. 15.
[3]) G. 15. 4. [4]) G. 17. 5.

ausgestaltet habe, ohne daß noch ein specielles Eingreifen göttlicher Thätigkeit nothwendig gewesen wäre. Gleichwohl begnügt sich Bovillus damit nicht, indem ihm die Elemente allein keineswegs hinreichend erscheinen, um aus ihrem Wirken die verschiedenen Arten der bestehenden Wesen zu erklären. Und zwar mit vollem Rechte, da es eben in der Welt nicht bloß seiende, sondern auch lebende und empfindende und denkende Wesen gibt, zu deren Hervorbringung die Elemente kaum als geeignet angesehen werden können.

Die Entstehung der verschiedenen Arten kann Bovillus nicht anders als durch Schöpfung erklären. Deßungeachtet kommt er, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte, mit der oben angegebenen Erklärung von der Schöpfung, nach welcher nur dasjenige, was einfach und unzusammengesetzt ist, durch Creation entstehen soll, nicht in Widerspruch, da er die „Art" als actu ungetrennt, ungetheilt und untheilbar erklärt und behauptet, die Art bestehe ganz in Identität, Einheit und Integrität ihrer Substanz [1]), weßhalb jede Art zugleich ganz und auf einmal (und nicht erst allmählig) entstehen muß, wie die intellectuale oder himmlische Art zugleich ganz geschaffen wurde. Jeder einzelne Engel ist erschaffen, sagt er, und alle Engel sind zumal geschaffen, so auch jeder einzelne Stern und alle Sterne zumal; die Sonne, alle Planeten, alle Himmel haben ihren gemeinsamen Anfang durch Schöpfung genommen. Denn die Himmel und alle in ihnen befindlichen leuchtenden Körper sind gewisse himmlische Arten, die als actu ungetheilt, untheilbar und einzig in der Identität und Integrität ihrer Substanz verharren. Ebenso sind auch alle Atome der Materie zumal erschaffen als eine einzige ungetheilte Art. Auch die Arten der sensiblen Substanzen, die nach der Materie noch übrig sind, müssen erschaffen sein, da durch Generation immer nur ein Einzelnes, ein zur Art gehöriger Theil, hervorgebracht werden kann [2]). — Aber auch nur die Arten hat Gott geschaffen,

---

[1]) G. 4. 2. [2]) L. c.

und die durch Schöpfung in's Dasein gesetzte Zahl der Arten muß als vollendet betrachtet werden, so daß keine neue Art mehr entstehen kann. Die Individuen aber entstehen durch Generation. Denn Gott „hat nur die Anfänge und die ersten Einzelnwesen aller Arten hervorgebracht, welche (Arten) sodann in der Zeit durch fortwährende Zeugungen sich vollenden sollen. Er hat geschaffen den Menschen in seinen beiden Geschlechtern, die Eltern aller Menschen, und durch die Subsistenz des ersten Menschen subsistirt in gewisser Weise die menschliche Species [1]); ebenso schuf er das erste Pferd, den Vater aller Pferde, den ersten Löwen, den Erzeuger aller Löwen u. s. f."

Nun frägt sich: Hat Gott die einzelnen Arten alle auf einmal oder nach und nach erschaffen? Bovillus antwortet, getragen von seinem aus der Offenbarung abgeleiteten christlichen Bewußtsein, die Schöpfung der Arten habe sich in sechs Tagen [2]) vollzogen. „In jenen sechs ersten und vorzüglichsten Tagen, in denen Gott Alles gemacht hat, ist die Zahl aller sensibeln Arten bestimmt worden, so daß nach der Abenddämmerung des sechsten Tages in der Ordnung der Natur keine neue Species mehr entstehen und auch keine mehr untergehen konnte."

Diese ganze Schöpfung sollen wir uns nach Bovillus denken „als eine Bewegung Gottes zu uns her". Gott ging nämlich aus jenem Alleinsein, in welchem er während des ganzen ersten aevum verharrte, heraus. Nachdem er dieses erste aevum ganz durchwandelt hatte, ging er in den Anfang des zweiten aevum über und mit diesem beginnt die Zeit und die Schöpfung [3]) der

---

[1]) G. 4. 1.

[2]) G. 4. 1; N. 4. 5 et 6; cfr. Qu. III. 68—69; vergleiche noch De duodecim numeris: De Heptade, cap. II.

[3]) Denke dir nämlich, er habe in der unfruchtbaren und trockenen Erde des ersten aevum keinen befruchtenden Thau und kein befeuchtendes Wasser ausgegossen, und darum sei auch keine Creatur entstanden. Dann aus den verbrannten, in Folge der Hitze der göttlichen Sonne und wegen ihrer allzu großen Nähe, den Creaturen unbewohnbaren, Erdstrichen herausgetreten, sei er in die

Creaturen. Und zwar schuf er zuerst das ihm zunächst Liegende und am meisten Aehnliche, nämlich die geistigen, quantitätslosen, intellectualen Substanzen, oder die Engel [1]). Dann schritt er in gerader Richtung vorwärts zu dem von ihm am weitesten Abstehenden, zu der Materie. Dieß sind also die beiden Extreme und die Enden der gesammten Schöpfung, zwischen welchen das Chaos in der Mitte liegt, welches die beiden Extreme in gewisser Weise mit einander verbinden sollte [2]). Dieses Chaos oder die substanzenleere Mitte ist durch die der Reihe nach hervorgebrachten mittleren Creaturen ausgefüllt worden, was durch nachstehende Figur anschaulich gemacht werden soll. In dieser Figur soll *A.*

Deus ○ *A. H. B. V. S. M.*
1. 6. 5. 4. 3. 2.

den Engel, *M.* die Materie, *S.* die subsistirenden, *V.* die lebenden Wesen, *B.* die unvernünftigen Thiere, *H.* den Menschen vorstellen. Die zwischen *A.* und *M.* eingeschlossenen Wesen füllen die ursprünglich substanzenleere Mitte aus, und zwar in der durch die Nummern angezeigten allmähligen Aufeinanderfolge, woraus erhellt, daß Gott die beiden Enden so zu sagen sprungweise, den weiten dazwischenliegenden Abgrund überspringend, die mittleren Wesen aber in continuirlicher Linie hervorgebracht habe und zwar in umgekehrtem Verhältnisse, indem er bei den Extremen vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, in der Mitte aber vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschritt [3]).

---

bewohnbare Erde gelangt, die er mit seinem belebenden Thaue besprengte, mit reichlichem Regen befeuchtete und befruchtete, und worin er alle Creaturen hervorbrachte. So lange also Gott das erste aevum durchwanderte, brachte er nichts hervor. Das zweite aevum aber ist wie die mit milderer und gemäßigterer Luft umgebene Erde, wegen der größeren Entfernung der Sonne voll belebender Feuchtigkeit und sehr fruchtbar, die, sobald sie von der belebenden und ihrer Natur nach fruchtbaren Wärme der göttlichen Sonne erwärmt war, aus der ihr mitgetheilten Feuchtigkeit alle Creaturen hervorbrachte. N. 4. 3.

[1]) N. 4. 4, 5. [2]) G. 2. 7. [3]) G. 2. 7.

Es ist demnach die Schöpfung aller Dinge in derselben Weise vor sich gegangen, wie eine geometrische Linie beschrieben zu werden pflegt. Wir setzen nämlich den einen Schenkel des Cirkels in einer Ebene fest, und bezeichnen so den Anfang der Linie, deren Ende durch den in derselben Ebene eingesetzten anderen Schenkel des Cirkels bezeichnet wird. Dann legt man an die beiden Endpunkte ein Lineal, und nach diesem bewegt sich der zweite zum ersten Schenkel des Cirkels zurück, und durch die auf solche Weise gebildete Linie ist der zwischen beiden Endpunkten gelegene leere Zwischenraum ausgefüllt worden. So geschah es auch, wie obige Figur zeigt, bei der Schöpfung. Dieses Gleichniß, meint Bovillus [1]), solle uns begreiflich machen, daß von Gott Anfangs die beiden Extreme, Engel und Materie, dann in rückgängiger Bewegung die mittleren Creaturen hervorgebracht wurden. Und wie bei Zeichnung der Linie die beiden Endpunkte vom Cirkel ohne nothwendige Beihilfe eines Lineals bezeichnet werden, während zur Verbindung der Punkte durch die gerade Linie das Lineal nothwendig ist: so hat auch Gott die beiden extremen Creaturen, den Engel und die Materie, durch sich ohne Beihilfe eines Aeußeren, ohne Benützung eines präexistirenden Stoffes, gebildet, während er die mittleren Wesen nicht in derselben Weise, sondern aus bereits präexistirender, weil vorher geschaffener, Materie entstehen ließ. Denn der Materie, auf welche alle sensibeln Acte sich stützen und welche darum dem Lineal vergleichbar ist, hat er die vier Acte, den substanzialen, den vitalen, den sensitiven und den rationalen Act, eingepflanzt.

Aus diesem Gleichnisse können wir zugleich auch die Bestätigung jener weiter oben schon hervorgehobenen Behauptung des Bovillus ersehen, daß nämlich Gott nur die Extreme, Engel und Materie, im eigentlichen Sinne geschaffen habe, während die Mittelglieder durch Generation entstanden sein sollen. Und dieß führt uns nun zur näheren Betrachtung über die generatio.

---

[1]) G. 3. 1.

Auf die Schöpfung, sagt[1]) Bovillus, folgte die Zeugung (generatio) und dem Entstehen der Potenzen folgte die Entstehung der Acte. Denn durch Zeugung ist die sensible Welt vollendet und der intellectuellen Welt beigefügt worden, wie der Act der Potenz, oder das Prädikat dem Subjecte, oder das Ende dem Anfange beigefügt wird. Die Zeugung ist nämlich „das Fortschreiten aus dem Nichtsein zum Sein durch Gewinnung eines substanzialen Actes", welcher die besondere Form jeder Substanz ist und ihr erst eigentliches (individuelles) Sein verleiht[2]). Da nun aber der Act nur zu einer bereits vorhandenen Potenz hinzukommen und sie in den Act erheben kann, die Potenz aber von Gott geschaffen wurde, so ist die Zeugung[3]) das Ende und die Erfüllung der früheren Creation. Sie ist also zur Creation gegensätzlich, indem die Creation vom Acte zur Potenz abwärts gegangen ist, während die Generation von der Potenz zum Acte aufwärts schreitet[4]). Ueberhaupt ist sie ein Fortschreiten vom Früheren zum Späteren, von der Potenz zum Acte, von der Materie zur Form, von den Extremen zur Mitte[5]), vom Unbekannten und Verborgenen zum Bekannten und Offenbaren, vom Geiste zum Körper, von der intelligibeln zur sensibeln Welt, kurz von allen Gegensätzen der Potenz zu denen des Actes[6]). Sie ist darum einem Syllogismus zu vergleichen. Wie nämlich in diesem aus den vorausgesetzten und zugegebenen Prämissen der Schlußsatz gefolgert wird, so folgert sie aus der vorherseienden Potenz den Act. Und wie der Syllogismus seine Principien nicht selbst aufstellt und auch ihre Wahrheit nicht beweist, sondern sie als der Vernunft an sich klar und gewiß voraussetzt, so setzt auch die Zeugung keineswegs ihre Anfänge oder die Potenzen in's Sein, sondern sie nimmt dieselben von anderswoher und als einer früheren Ursache, nämlich der Schöpfung, entsprungen auf, setzt sie voraus, und fügt ihr den Act und das Ende bei[7]). Deßhalb kann man

---

[1]) G. 10. 7. [2]) G. 1. 1. [3]) G. 2. 3.
[4]) G. 2. 5; cfr. Qu. III. 72 et 78.
[5]) G. 9. 1. [6]) G. 9. 1 – 6. [7]) G. 9. 5.

auch sagen, die Zeugung sei die Vereinigung von Potenz und Act, oder von Materie und Form, oder die Vereinigung der beiden Extreme in ihrer Mitte, weßwegen auch ausdrücklich gelehrt wird, die Zeugung bringe das Ding in die Mitte [1]), nämlich aus dem Extreme in den zwischen beiden Extremen liegenden Raum. Da aber in dieser Mitte verschiedene, derselben Potenz oder Materie entstammende Wesen liegen, so folgt, daß durch die Zeugung eine und dieselbe Materie in mehrere Acte getrennt und getheilt wird, indem ihr verschiedene Formen eingepflanzt werden [2]). — Was demnach nicht plötzlich und auf einmal entstanden, was nicht schlechthin einfach, sondern irgendwie zusammengesetzt ist, von allem Dem muß man sagen, es sei durch Zeugung entstanden. Und nach dieser Fassung des Begriffes ist es klar, daß die Mittelcreaturen in der Zeugung ihren nächsten Ursprung haben.

Da aber alle Arten der Dinge in ihrer Vereinigung und Zusammenfassung das Universum constituiren, dieses also nicht einfach, sondern aus mehreren Theilen, die jedoch mit zwei Worten als die intelligible und sensible Welt bezeichnet werden können, zusammengesetzt ist, so wird man sagen müssen, das Universum sei durch Zeugung entstanden. Und wirklich hat Bovillus ein ganzes Capitel [3]) über die Zeugung des Universums geschrieben, in welchem er nachweist, daß erstens das Universum aus zwei Theilen zusammengesetzt sei, aus Potenz und Act, oder aus einem verborgenen und bekannten Theile. Die Potenz sei zweitens vor dem Acte geworden, denn die Potenz sei die zuerst geschaffene unsichtbare [4]), der Act

---

[1]) G. 5. et 6. cap. [2]) G. 6. 6. [3]) G. cap. 10.

[4]) Wenn übrigens anderswo die unsichtbare, intelligible Welt als reiner Act und die Materie als reine Potenz, also in ganz umgekehrter Weise, bezeichnet wurde, so ist zwischen diesen zwei verschiedenen Bezeichnungen kein Widerspruch anzunehmen. Denn dort wurde die intelligible und sensible Welt oder der Engel und die Materie je für sich allein betrachtet ohne Bezug auf das Universum, während hier gerade diese Beziehung berücksichtigt wird. Und in dieser letzteren Hinsicht ist die intelligible Welt das Frühere, dem die sensible Welt als Complementum beigefügt wurde.

aber die später geschaffene sensible Welt. Daraus folgt drittens, daß das Universum gezeugt sei, weil es nicht plötzlich und auf einmal, sondern Theil für Theil und allmählig geworden. Hieran schließt er dann § 3—7 noch verschiedene Analogieen und mancherlei Bestimmungen an. Aus der oben gegebenen Begriffsbestimmung der generatio folgt diese Zeugung des Universums mit unabweisbarer Nothwendigkeit. Wenn man sich aber erinnert, daß alle einzelnen Arten, die in ihrer Vereinigung das Universum bilden, durch Schöpfung entstanden, daß das Universum die Gattung und Allgemeinheit der Dinge genannt wird [1]), so wird man im Gegentheile sagen müssen, das Universum konnte nicht durch Zeugung entstehen, es sei ingenerabilis. Und Bovillus selbst spricht dieses mit dürren Worten aus und begründet es [2]) in folgender Weise. Dessen Theile unzeugbar und unverweslich sind und immer in derselben Weise sich verhalten, das ist gewiß unzeugbar und unverweslich. Die Theile des Universums aber sind die unzeugbaren, unverweslichen und immer in derselben Weise sich verhaltenden Arten, also muß das Universum unveränderlich, unzeugbar und unverweslich sein. Hier ist also ein Widerspruch ausgesprochen, der nicht gelöst werden zu können scheint. Gleichwohl wage ich, die Berechtigung beider Behauptungen zu statuiren, indem ich nur darauf hinzudeuten brauche, daß jede in einer gewissen Beziehung zu nehmen sei. Insofern nämlich die einzelnen Arten, die den Inhalt des Universums ausmachen, nur durch Schöpfung entstehen konnten, wie weiter oben gezeigt wurde, und insofern das Universum eben nichts anderes enthält, als nur die durch Schöpfung entstandenen Arten, muß man sagen, der gesammte Inhalt des Universums und mithin das Universum selbst konnte nur durch Schöpfung entstehen. Betrachtet man aber die allmählige, Theil für Theil vor sich gegangene Schöpfung der Arten, also auch die nur Theil für Theil mögliche Constituirung und Ausbildung des Universums, so muß man es von diesem Gesichtspunkte aus, dem von Bovillus aufgestellten Begriffe gemäß, nothwendig als gezeugt bezeichnen.

---

[1]) G. 4. 3. [2]) G. 4. 4.

Jedenfalls muß man aber auch in dieser letzteren Beziehung wieder bedenken, daß eben die Generation als die Fortsetzung und Vollendung der Creation zu betrachten ist, indem sie nur die geschaffenen Potenzen durch Hinzufügung eines besonderen Actes selbst zum Acte und zum eigentlichen selbstständigen Sein erhebt.

Man mag darum das Universum von dem einen oder dem anderen Gesichtspunkte aus betrachten, immer wird man seinen ersten Anfang und seinen letzten Entstehungsgrund in Gott verlegen müssen, so daß jedenfalls die zu wiederholten Malen in allen Schriften des Bovillus wiederkehrende Behauptung, daß „Gott die Quelle und der Anfang [1]) aller Dinge" sei, aufrecht erhalten werden muß. Daß übrigens diese „Quelle" nicht emanatistisch oder gnostisch [2]) gefaßt werden könne, ist aus der ganzen bisherigen Darstellung hinlänglich ersichtlich.

Wenn aber auch alle Dinge aus Gott ihren Ursprung genommen haben, so sind sie doch nicht außerhalb die Sphäre des göttlichen Kreises hinausgetreten, sondern müssen zugleich auch in Gott aufgenommen sein gemäß der in der transscendentalen Philosophie erörterten Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes. Denn da außer Gott Nichts, Gott vielmehr die Alles einnehmende und

---

[1]) Z. B. I. 1. 1; S. 5. 4; S. 21. 8 u. a. v. O.

[2]) Wenn es nöthig sein sollte, nach allem Bisherigen den Bovillus vor dem Vorwurfe des Gnostizismus zu rechtfertigen, so wäre es ein Leichtes, zahlreiche Aussprüche aus seinen Schriften zusammenzutragen, die jede Art von Gnostizismus ausschließen. Da aber aus der ganzen Entwicklung von selbst hervorgeht, wie falsch diese Beschuldigung ist, so will ich im Vorbeigehen nur auf ein paar Stellen hinweisen, welche meine Behauptung bestätigen sollen. In den theologischen Quästionen (nicht Conclusionen) nämlich stellt er l. III. 17 die Frage auf, ob Gott die Welt durch Vermittlung und Mitwirkung der Engel (mediantibus et concreantibus angelis) erschaffen habe? Er antwortet: Nein; denn der Schöpferact ist Gott allein eigenthümlich und er kann diese Macht mit keiner Creatur gemein haben. Und l. III. 22 gibt er einen weiteren Grund an, warum die Engel die Welt nicht mitschaffen konnten. Ich kann aber die ganze Argumentation nicht so kurz zusammenfassen, als es an dieser Stelle nöthig wäre, weßhalb es genügen mag, darauf hingewiesen zu haben.

in sich schließende Fülle ist, die keinen leeren Raum übrig läßt, so folgt ganz von selbst, daß alle Dinge in ihm ihren Wohnsitz haben müssen und in ihm leben und sich bewegen, gleichsam als kleinste Punkte innerhalb einer unermeßlichen und unbegrenzten Peripherie. Und eben darum können die Dinge auch niemals von Gott abfallen d. h. sie können niemals außer Gott hinauskommen, sondern verbleiben während ihrer ganzen Dauer in Gott als in ihrem eigenthümlichen Orte[1]).

Die Frage nach dem Ursprunge der Dinge dürfte nun hinlänglich erörtert sein[2]) und eine befriedigende Lösung gefunden haben. Als Ergänzung hiezu möchte ich aber dennoch noch einige Bemerkungen des Bovillus über die Stufenfolge der Schöpfung oder über die Aufeinanderfolge der einzelnen Creaturen anfügen. Es ist zwar auch diese schon an mehreren Stellen berührt und sogar durch eine beigefügte Figur anschaulich zu machen gesucht worden, so daß nur noch einige Folgerungen zu ziehen sein dürften, und zwar vor Allem diese, daß sich die Schöpfung in einer Art von Cirkel vollzogen habe. Ein Cirkel nämlich ist es, wenn das Ende entweder dasselbe wie der Anfang, oder doch mit dem Anfange verbunden ist[3]). Nun ist aber aus obiger Figur ersichtlich, daß die Schöpfung mit dem englischen Intellecte begonnen und

---

[1]) N. 7. 4—6.

[2]) Auffallend muß es nach allem Vorausgehenden erscheinen, daß er anderswo eine Art **generatio aequivoca** anzunehmen scheint, indem er sagt, daß die **animalia perfecta** und **imperfecta** dadurch unterschieden seien, daß jene nur „**naturali semine et generationis serie oriuntur non autem sponte e terra,**“ diese dagegen „**sponte, ut corruptione et putrefactione quadam in terra, aqua aut aëre gignuntur.**“ Qu. V. 17—18. Uud ferner sagt er: der gegenwärtige tägliche Ursprung der unvollkommenen Thiere ist weder wahre Creation — weil Gott nicht das **primum immediatumque efficiens** — noch wahre Generation, **quia non a simili in specie prodit, ibidem 22.** Allein § 20 ibidem sagt er doch, daß weder das Menschengeschlecht noch die übrigen Thiere durch die Kraft natürlicher Zeugung (Spontaneität) entstanden, sondern alle erschaffen sind, so daß der erste Ursprung aller Dinge sich auf Gott zurückbezieht.

[3]) I. 9. 4.

mit dem menschlichen Intellecte sich abgeschlossen habe, so daß die sensible Welt zwischen der intelligibeln in der Mitte liegt, von der intellectuellen als den beiden Extremen ringsum eingeschlossen [1]). Denn wenn der Mensch als die letzte Creatur bezeichnet wird, so ist damit doch nur die menschliche Seele gemeint. Sie ist ja, obgleich der Idee und Intention nach früher als der Körper, in Wirklichkeit doch erst nach dem Körper geschaffen [2]), da es ja die Natur und die Bestimmung der Seele ist, im Körper zu sein. Es mußte darum vorerst der Körper gebildet werden, damit die Seele in denselben eingeführt werden und in ihm subsistiren konnte [3]). Anfang und Ende der Schöpfung sind also die beiden Intellecte, mithin ist der Verlauf der Schöpfung in einem Cirkel vor sich gegangen.

Betrachten wir aber die Generation, so werden wir gestehen müssen, daß sie sich in einem Winkel vollzieht, dessen Scheitelpunkt die Materie bildet [4]). Von seinen beiden gleichen Schenkeln bezeichnet der eine das Leere, den zwischen dem Engel und der Materie als den einzigen eigentlichen Creationen gelegenen leeren Mittelraum, der andere aber die in rückgängiger Bewegung eingetretene Ausfüllung desselben. Die erste Seite des Zeugungswinkels ist nämlich die Setzung und Erschaffung der Extreme, diese Seite ist also durch Schöpfung entstanden, die zweite Seite aber ist die Setzung und Entwickelung der Mittelglieder, sie ist also durch Generation entstanden. Beide Schenkel sind successive entstanden, doch findet im zweiten eine reichlichere Succession statt, im ersteren nämlich nur eine einzige, im zweiten aber eine doppelte, nämlich die Eine

---

[1]) S. 36. 1. [2]) S. 35. 4.

[3]) I. 9. 5; cfr. Qu. III. 65.

[4]) Im dritten Buche der theologischen Quästionen bezeichnet er als die zur Verdeutlichung des Schöpfungsprocesses geeignetste Figur das Siebeneck (heptagonus), an dessen Anfangspunkt Gott zu setzen ist. „Nam hic (heptagonus) septem dierum intervalla quam aptissime distinguit; ostendit insuper hominem quamquam creaturarum supremam esse aliquo pacto angelo parem, aequa cum illo vicinia ad Deum se habentem.“ Qu. III. 67; et Th. VI.

von der Materie bis zum Menschen, die Andere von einem zum andern zwischen diesen Endpunkten der Generationslinie gelegenen Mittelgliede [1]).

Setzt man über diesen Winkel noch einen anderen mit dem Scheitelpunkte *D* (Deus), der wie der Winkel *AMH* ein rechtwinkliger ist, so erhält man ein vollkommenes Quadrat, welches uns die ganze Schöpfung und Generation darstellt. Gott ist nämlich der Urquell alles dessen, was im ganzen Generationswinkel enthalten ist. Von ihm geht die Schöpfung aus und zu ihm, zu seiner Erkenntniß und Anschauung, strebt Alles zurück. Die Linie *AD* bezeichnet uns einerseits die Richtung, in welcher der Engel von Gott ausgegangen, und andererseits die Richtung, in welcher er Gott betrachtet und anschaut. Auch der Mensch betrachtet durch die Linie *HD* Gott und bewegt sich zu ihm hin. Und da der Inhalt des ganzen Zeugungswinkels nach dem Menschen hinstrebt und im Menschen, so zu sagen, einen Vereinigungspunkt findet, so werden auch alle Dinge auf Gott mittelbar hingelenkt. Mit dem Sonnenstande verglichen ist *D* = Mittag, *M* = Mitternacht, *A* = Aufgang, *H* = Untergang. — Die einzelnen Seiten des Quadrates können mit folgenden Namen bezeichnet werden: *DA* als Erschaffung und Betrachtung des Engels; *DM* als Schöpfung der Materie, *MH* als Vollendung (Generation) alles Sensibeln, *HD* als Betrachtung Gottes durch den Menschen (nicht aber als Erschaffung des Menschen durch Gott). Daraus erklärt Bovillus auch die Einheit des Engels —, daß er mittelst derselben Linie, in welcher er von Gott ausgeht, auch zu Gott zurückkehrt — und die Nichteinfachheit des Menschen, da er durch eine andere Linie von Gott ausgegangen ist und durch eine andere zu ihm zurückkehrt [2]).

Da wir nun den Ursprung der Welt durch Schöpfung und Generation und zugleich die Art und Weise ihrer Entstehung kennen gelernt haben, wollen wir noch einen kurzen Blick auf die Ordnung der Welt werfen. In dieser Beziehung haben wir schon ver-

---

[1]) G. 3. 2–8. [2]) G. 3. 9 – 10.

nommen, daß zu unterst, so zu sagen, als Grundlage aller übrigen Weltkörper, die Erde gelegen ist, zu oberst aber, als Alles umschließende Hülle das Firmament. In der Mitte der Welt nun steht nach Bovillus die Sonne. Denn die Sonne steht in der Mitte der Planeten, von denen sich Venus, Merkur und der Mond unter, Mars, Jupiter und Saturn aber ober ihr befinden. Ober dem Saturn ist mit dem Firmamente die Region der sensibeln Welt abgeschlossen; unter dem Monde liegt noch der Elementarkörper, welcher nur der Inbegriff und die Zusammenfassung der vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde ist. Somit liegen der Elementarkörper und drei Planeten unter, die drei übrigen Planeten aber und der Himmelskörper (oder das Firmament mit allen an ihm befindlichen Sternen) ober der Sonne, die demnach den Mittelpunkt der sensibeln Welt bildet [1]). Die Reihenfolge der in der sensibeln Welt befindlichen Weltkörper ist demnach diese: Elementarkörper (deren Inbegriff man sonst auch als Erde bezeichnet), Mond, Merkur, Venus, — Sonne —, Mars, Jupiter, Saturn, Firmament. Nehmen wir aber auch noch die intelligible Welt hinzu, deren Mitte die sensible ist, und erwägen wir, daß das Firmament sich in Bezug auf sie wie die Erde zur sensibeln Welt verhält, da ja ober dem Firmamente sich die drei Himmel, nämlich coelum rationis, c. intellectus, c. essentiae, befinden, die in entsprechender Aufeinanderfolge den übrigen Elementen verglichen werden können, so finden wir, daß in der Fünfzehnzahl der größten Weltkörper die Elemente in viermaliger Aufeinanderfolge [2]) aufgezählt werden können. Nämlich einmal von

---

[1]) S. 5. 2.

[2]) S. 36. 1:

15.	Coelum essentiale	Ignis
14.	„ intelligibile	aër
13.	„ rationis	aqua
12.	Firmamentum	terra
11.	Saturnus	aqua
10.	Jupiter	aër
9.	Mars	ignis
8.	Sol	ignis

der Erde bis zum Monde, dann von dem Monde bis zur Sonne; dann vom Mars bis zum Firmamente, und endlich vom Firmamente bis zum essentiellen Himmel. Natürlich wird die dritte Reihe von oben nach unten zu zählen sein, da ja von den beiden Extremen nach der Mitte hin gezählt wird, während die letzte wieder in aufsteigender, von dem Untersten zum Obersten fortschreitender Stufenfolge zu zählen ist, da eben das Firmament die unterste Stelle (Erde) der intelligibeln Welt bezeichnet. Untenstehende Skala dürfte die Sache näher erklären.

Somit kennen wir den Anfang und die Einrichtung der Welt, und es sind nur noch einige Fragen zu beantworten übrig, nämlich die Fragen: warum hat Gott die Welt geschaffen? und wozu hat er sie geschaffen?

In Bezug auf den Beweggrund können wir nicht die innere Nöthigung Gottes, noch auch die äußere Nothwendigkeit der Welt geltend machen. Jene nicht, weil wir schon gesehen, daß Gott ewig und unveränderlich und vollkommen selig sei in sich selbst, ohne irgend ein Bedürfniß oder einen Mangel zu haben, was nicht der Fall wäre, wenn er die Welt zu schaffen innerlich genöthigt gewesen wäre, weil man sonst sagen müßte, er habe vor deren Erschaffung ein mangelhaftes Dasein gehabt. — Die äußere Nothwendigkeit der Welt können wir nicht behaupten, weil das Zufällige, als welches sich die Welt in Allem erweist, überhaupt nie als nothwendig bezeichnet werden kann. Darum sagt[1]) auch Bovillus: Alle Creatur ist möglich, keine aber ist nothwendig oder unmöglich. Nothwendig ist sie nicht, da sie ja auch nicht sein konnte, und einst auch wirklich nicht war. Und sie ist durch keine Nothwendigkeit, sondern

7. Venus	aër
6. Mercurius	aqua
5. Luna	terra
4. ignis	ignis
3. aër	aër
2. aqua	aqua
1. terra	terra.

[1]) N. 8. 2.

allein durch den freien göttlichen Willen entstanden und in's Sein hervorgebracht worden. Unmöglich aber ist sie nicht, da sie ja sein konnte, und jetzt, obgleich sie früher nicht existirte, wirklich ist. Der Beweggrund der Schöpfung kann also nur in dem freien Willensentschlusse Gottes selbst liegen; aber wir von unserer Seite aus können uns allein denselben unmöglich mit Sicherheit bestimmen, weßhalb ein hervorragender Denker der Gegenwart[1]) mit Recht bemerkt, daß nur derjenige diese Frage genügend beantworten könnte, der im Rathe Gottes selbst gesessen, womit deutlich die Unzulänglichkeit der menschlichen Forschung für die Untersuchung der freien Willensentschließungen Gottes ausgesprochen ist. Bovillus spricht sich nirgends speciell über diese Frage aus, sondern macht nur gelegentlich der Besprechung der successiven und permanenten Qualität eine Bemerkung, aus der wir schließen können, daß er die göttliche Güte[2]) als Beweggrund der Schöpfung betrachte. —

Deutlicher spricht er sich über das wozu? über Ziel und Endzweck der Schöpfung aus, indem er sagt: Ziel und Endzweck aller Dinge sind die Intellecte[3]), das Ziel der Intellecte aber ist Gott selbst[4]). Darum müssen wir sagen, der letzte Zweck, das höchste Ziel[5]) der ganzen Schöpfung sei Gott, in dem Einen Gotte gelange Alles zu seinem Ziele und wegen des Einen Gottes sei Alles da. Der nächste Zweck aber der Schöpfung ist der Mensch, denn zu seinem Dienste[6]) ist Alles geschaffen, so daß sich nichts in der gesammten sensibeln Welt findet, was nicht wegen des Menschen da wäre[7]). Denn der Mensch ist die Seele der Welt[8]), die Seele aber ist das Ziel der sensibeln Dinge[9]). — Daraus sehen wir, oder können wir wenigstens schließen, daß Bovillus der Weltschöpfung ein doppeltes Ziel und einen doppelten Endzweck zu Grunde legt,

---

1) Frohschammer, Einleitung rc. S. 410.

2) Cfr. S. 22. 3 geg. Schluß; bestimmt gibt er diesen Beweggrund an: Ph. l. I. c. 3.

3) I. 2. 6. 4) I. 1. 1. 5) S. 8. 3.

6) S. 1. 4. 7) S. 1. 3; cfr. I. 12. 9.

8) S. 1. 8. 9) S. 6. 8.

wie die meisten Theologen thun, wenn sie sagen, Gott habe die Welt erschaffen zum Besten der Geschöpfe und zu seiner eigenen Verherrlichung.

Da Gott das vollkommenste und zugleich das beste Wesen ist — ist er ja der schlechthin Gute —, so versteht sich von selbst, daß nichts von dem, was er macht und schafft, böse sein kann. Denn [1]) von keinem Princip kann etwas ihm ganz Unähnliches kommen, sondern Jedes muß in gewisser Weise seinem Principe ähnlich sein. Darum muß auch die von Gott geschaffene und gebildete Welt nothwendig gut sein, und als sein Werk muß sie einen gewissen göttlichen Abglanz an sich tragen. Und dafür, daß sie niemals diesen göttlichen Glanz verliere, hat Gott Vorsorge getroffen, indem er sein ganzes Werk in die Mitte der beiden Intellecte gestellt hat, welche eben dazu von Gott geschaffen wurden, um allen übrigen Geschöpfen vorzustehen, die großen Leuchten des ganzen göttlichen Werkes und die vorzüglichen Spiegel zu sein, in welchen das göttliche Licht aufgenommen wird und das göttliche Bild sich abprägt, um sich dann über das ganze übrige Werk Gottes zu ergießen und auszubreiten [2]). Daraus ersehen wir zugleich die zweckmäßige Ordnung der Welt und die hierin sich offenbarende göttliche Weisheit, die sich auch darin besonders zeigt, daß Nichts ohne irgend einen Zweck geschaffen, daß Nichts in der Welt vergeblich oder nutzlos ist. Denn Alles, was in der sensibeln Welt ist, bezieht sich auf das Wohl des menschlichen Körpers, der eben darum auch das vorzüglichste und das eigentliche Object der Medicin ist, so daß das Auge des Arztes beständig zwischen der Welt und dem menschlichen Körper sich zu bewegen hat, um alles Einzelne in der Welt auf den menschlichen Körper, wie die Theile auf das Ganze, zu beziehen [3]). — Nicht allein die Welt im Großen und Ganzen, sondern auch schon die eigentlichste Potenz derselben, die Materie, muß als an sich gut bezeichnet werden, weßhalb die

---

[1]) I. 4. 1.

[2]) I. 4. 1; cfr. Qu. III. 64.

[3]) I. 9. 6 (am Schlusse).

Behauptung mancher Philosophen, daß die Materie an sich böse sei, mit Entschiedenheit zurückzuweisen ist [1]). Sie kann nur in gewisser Beziehung als Ursache mancher Uebel und insofern als böse bezeichnet werden, insofern nämlich als sie eine Art Riegel für die betrachtende Seele und ein gewisses Hinderniß der Einkehr der Seele in das eigene Innere und ihrer vollkommenen Selbsterkenntniß und der vollkommneren Erkenntniß Gottes bildet, indem der an den materiellen Schmuck gefesselte Geist gerne des höheren und schöneren Schmuckes vergißt und sich an den Finsternissen der Materie und an den unvollkommnen Erkenntnissen genügen läßt [2]). An sich aber ist sie gut, da sie ja nach den Worten des hl. Dionysius selbst von dem höchsten Gute ihre Substanz erlangt hat und an allen ihren Theilen gewisse Bilder und Aehnlichkeiten des intellectualen Schmuckes an sich trägt, durch deren nähere Betrachtung wir selbst zum höchsten Gute gelangen [3]). Wie nämlich das höchste Gut schlechthin älter und früher ist als alles Andere, so ist es auch die Materie in Bezug auf alles Sensible; und wie das höchste und erste Princip aller Dinge nur Eines ist, so gibt es auch für alle sensibeln Wesen nur Eine Materie; und wie jenes höchste Princip ewig besteht, so ist auch die Materie unvergänglich, denn kein Atom der Materie wird vergehen oder in's Nichts zurücksinken. Durch die Betrachtung dieses herrlichen Schmuckes und dieser vorzüglichen Eigenschaften der Materie, nämlich ihres Alters, ihrer Einheit und ihres unveränderlichen Bestandes, wird der menschliche Geist nach Maßgabe seiner Kräfte in ganz angemessener Weise znr Betrachtung der Natur des höchsten Wesens sich erheben können [4]).

Noch ist zum Schlusse der Kosmologie eine sonderbare Anschauung des Bovillus zu erwähnen, welche selbst in solchen Berichten über unseren Philosophen, die sonst keine genauere Angabe des Inhaltes seiner Schriften geben, mitgetheilt wird, um darauf

[1]) Ph. l. VI. c. 6.

[2]) Liber de duodecim numeris, de Dyade, cap· 4; et Ph. l. VI. c. 6.

[3]) De duod. num. de dyade, c. 3.

[4]) De Dyade, c. 3.

ein verkleinerndes Urtheil zu gründen. Ich meine nämlich seine Behauptung, daß die Welt ein animal, also belebt sei [1]), eine Behauptung, an deren Anführung der Verfasser des Artikels über Bovillus in der Biographie universelle die Bemerkung knüpft: „eine alte und seither oft wiederholte Meinung, was beweist, daß es wenige extravagante Ideen gibt, welche das Verdienst haben, selbst neu zu sein.“ Was hier in Betracht zu kommen hat, ist niedergelegt in jenem Kapitel [2]) des Buches „de Sensu“, wo die große und kleine Welt (Mensch) mit einander verglichen werden im Schlafe sowohl, als im wachen Zustande. Hier schreibt Bovillus: Die Welt [3]) ist ein beseeltes Wesen (animatum quoddam). Darum muß Alles, was im animal vor sich geht, verhältnißmäßig auch in der Welt geschehen. Nun befindet sich das animal bald im Schlafe und bald im wachen Zustande; beide Zustände werden sich darum auch in der Welt finden müssen. Um nun beurtheilen zu können, wann sich die Welt im Schlafe und wann im wachen Zustande befinde, müssen wir vorerst die Analogie kennen lernen, welche zwischen dem animal (dem lebenden Wesen überhaupt, näher dem Menschen) und der Welt besteht. Ich will mich indeß hier kurz fassen und bloß das in beiden sich Entsprechende gegenüberstellen, und ich sage demnach,

was im animal:	das ist in der Welt:
die äußere Substanz,	die Sonne;
die fünf Seelenkräfte,	die fünf Zonen [4]);
die sensitive Kraft,	das Sonnenlicht [5]);
die beiden Empfindungsorgane (inneres u. äußeres),	die zwei Halbkugeln;
die Bilder,	die Sterne;
der innere Sinn,	das Firmament.

Da Wachen mit Thätigkeit und Schlafen mit Ruhe verbunden ist, so ist nicht schwer einzusehen, daß das Wachen der Welt mit

---

1) Auch Ritter hält es der Mühe werth, diese Anschauung des Bovillus zu berichten.

2) S. 17. 3) Cfr. S. 19. 5. 4) S. c. 9. 5) S. 15. 2.

dem Tage, ihr Schlaf mit der Nacht verglichen werden könne. Deßhalb sagt Bovillus [1]): die Gegenwart der Sonne in der Welt ist ihr Wachen, deren Abwesenheit aber ihr Schlaf. Dieß ist jedoch nur ein unvollkommener Schlaf, der dem unvollkommenen, nur in Folge des Zurücktretens des äußeren Sinnes entstehenden Schlaf des animal entspricht, während der vollkommene Schlaf im animal auch die Unterbindung des inneren Sinnes und das Zurücktreten der Vorstellungen [2]), und darum in der Welt auch das Nichterscheinen der Sterne voraussetzt [3]). Das Nichterscheinen der Sonne und der Sterne wird aber verhindert durch das Dazwischentreten der Dünste und Nebel oder der Wolken. Die Sterne sind nämlich immer in unserer Halbkugel der Welt, und werden unserem Anblicke nur entrückt und entzogen durch die Gegenwart der Sonne, oder von Wolken, oder von beiden zugleich. Die Sonne überstrahlt nämlich mit ihrem Lichte den Glanz der Sterne, so daß ihr Schimmer unserem Auge verschwindet. Somit erscheinen uns die Sterne niemals im Wachen der Welt, zeigen sich aber sogleich [4]), wenn die Welt nach dem Untergang der Sonne in Schlaf fällt, so daß uns hier ein merkwürdiges Analogon zwischen dem unvollkommenen Schlaf der Welt und des animal erscheint, da ja auch in diesem durch die Unterbindung und das Zurücktreten des äußeren Sinnes der innere Sinn freier wird und mehr in seiner eigenthümlichen Thätigkeit verharren und ungestörter die Bilder, Zeichen und Vorstellungen jener Gegenstände betrachten kann, welche ihm der äußere Sinn von der Welt zugeführt hat [5]). Diese Thätigkeit des inneren Sinnes verhindert aber einen wahren und vollkommenen Schlaf, der erst durch die Unterbindung auch eben dieses inneren Sinnes eintreten kann; und ebenso entsteht auch der wahre Schlaf der Welt erst durch das Verschwinden der Sterne, was aber nur eine Folge des Dazwischentretens der Wolken sein kann.

---

1) S. 17. 3. 2) S. c. 16. 3) S. 18. 2.
4) S. 18. 3. 5) S. 16. 7.

Dieß also ist die Vorstellung des Bovillus vom Wachen und Schlafen der Welt, welcher die Analogie zwischen Welt und animal zu Grunde liegt. Und diese Analogie, die jedenfalls sehr geistreich durchgeführt ist (was freilich in dieser kurzen Anführung hier nicht hervortreten kann), hat ihn zu dem Ausspruche veranlaßt, daß die Welt ein belebtes Wesen sei, animal quoddam. Aber schon dieser Beisatz „eine Art von Belebtem", „quoddam" könnte andeuten und beweisen, daß diese Bezeichnung nicht so stricte genommen werden darf, und daß er daraus nicht gefolgert wissen will, daß er die Welt als ein wirklich belebtes Wesen, in der Weise, wie es das animal ist, betrachte, sondern daß er nur im uneigentlichen Sinne, mehr analogisch diesen Ausdruck gebrauche. Zu dieser Annahme nöthigt uns aber nicht allein der Ausdruck [1]) „animal quoddam", sondern auch der ganze Zusammenhang seiner Philosophie, da uns ja überall die Anschauung entgegentritt, daß nur die Seele das Belebende sei. Nun finden wir aber nirgends, daß er der sensibeln Welt an sich, oder etwa gar der Materie, eine Seele beigelegt hätte. Allerdings spricht er viel von der „Weltseele", aber keineswegs im antiken Sinne, der die ihm unterschobene Anschauung rechtfertigen könnte, sondern ebenfalls in figürlicher, aus der Analogie zwischen der „großen" und „kleinen Welt" abgeleiteter Ausdrucksweise, indem er ja die „kleine Welt" selbst (oder den Menschen) als die Seele der großen Welt bezeichnet. Doch dieß führt uns zu einem neuen Abschnitte unserer Darstellung, nämlich zur Anthropologie.

---

[1]) Diesen Ausdruck bestimmt er an einer anderen Stelle selbst näher dahin: (mundus) est ut quoddam animal aut *ut unius animalis corpus*. Qu. 1. V. 5.

IV.

Anthropologie.

Wenn man in unseren Tagen von Anthropologie redet, so versteht man darunter häufig nur den Inbegriff jener Lehren, die sich auf den Körper des Menschen beziehen, im Gegensatze zur Psychologie, deren Gegenstand die Seele mit ihren Eigenschaften und Fähigkeiten bildet. Allein der etymologischen Ableitung nach umfaßt der Begriff „Anthropologie" die Lehre vom ganzen Menschen, nach seinen beiden Hauptbestandtheilen, in sich, und in diesem Sinne ist auch hier „Anthropologie" genommen, so daß uns in diesem Abschnitte ebenso gut Fragen der Somatologie als der Psychologie beschäftigen werden.

Nach diesen wenigen, den Begriff erläuternden Worten wollen wir im Anschlusse an die Kosmologie die Darstellung der Lehre des Bovillus fortführen, indem wir, uns an den im Schlusse des vorigen Abschnittes angedeuteten Unterschied zwischen der großen und kleinen Welt erinnernd, untersuchen, was denn unter der „kleinen Welt" zu verstehen sei.

Wir haben schon mehrmals von „intellectualer" und „sensibler" Welt gesprochen, so daß wir bei Bovillus bisher wenigstens zwei verschiedene Welten haben, aus denen das ganze „Universum" besteht. Diese beiden Welten fassen aber je zwei Bestandtheile in sich, deren jeder wieder als eigene Welt betrachtet werden kann,

so daß man vier Welten anzunehmen hat. „Es gibt — schreibt nämlich Bovillus [1]) — zwei sensible und zwei intelligible, ferner zwei größere und zwei kleinere Welten, nämlich eine größere und eine kleinere intelligible und eine größere und eine kleinere sensible Welt. Von der größeren ist die eine überirdisch, die andere unter dem Monde; von den kleineren ist die eine geistig, die andere körperlich. Die intellectuelle größere Welt ist die überirdische Region, die sensible größere ist die sublunare Welt; die intellectuale kleinere ist die menschliche Seele, die sensible kleinere ist der menschliche Körper, dem alle sensibeln Substanzen zu dienen haben. Aus den beiden größeren Welten besteht das Universum, während die kleineren Welten die beiden wesentlichen Bestandtheile des Menschen bilden," so daß wir als die kleine Welt den Menschen zu betrachten haben. Und darum glaube ich nicht nöthig zu haben, mein Verfahren, an die Kosmologie die Anthropologie anzureihen, weiter zu rechtfertigen, da es mir wenigstens ganz natürlich erscheint, nach der Betrachtung des großen Urbildes — wenn ich so sagen soll — das kleinere Abbild näher zu untersuchen und kennen zu lernen.

Aber kann denn der Mensch überhaupt als eine Welt im Kleinen betrachtet werden? Diese Frage muß unbedingt bejaht werden, da ja die Vorstellung von dem Menschen als „Mikrokosmus" mit der gesammten Geschichte verbunden erscheint und sie zu allen Zeiten festgehalten wurde. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten — um vom Alterthume ganz zu schweigen, — findet sich diese Bezeichnung, z. B. bei Clemens von Alexandrien, und heut zu Tage ist sie ohnehin allgemein gang und gäbe. Fragen wir aber weiter, warum diese Bezeichnung auf den Menschen übertragen werden könne, so wird man antworten müssen, weil Alles, was in der Welt ist, auch im Menschen sich findet. Und diese Antwort gibt uns Bovillus an verschiedenen Stellen in fast allen seinen Schriften. So sagt er, um z. B. nur einige

---

[1]) Sa. 20.

Stellen anzuführen: wie die Welt, so ist auch der Mensch, welcher der Gipfelpunkt und das Ziel der Welt ist, aus vier Elementen zusammengesetzt, aus Leben, Sinn, Einbildung und Vernunft. Sein Leben ist den Elementen, sein Sinn den Planeten, seine Einbildung dem Firmamente oder den Sternen zu vergleichen, während die Vernunft ihr Gegenbild in dem oder dem Firmamente gelegenen Himmel hat [1]). Und im Buche „de Sapiente" spricht er sich folgendermassen aus: Der menschliche Körper ist eine Art sensible Welt, er ist die Zusammenfassung, der Inbegriff und das Endziel aller sensibeln Dinge und der erhabene Ruhm und die wahre Vollendung der ganzen Materie [2]). Und später behauptet er im nämlichen Buche geradezu, daß der Mensch nichts an sich habe, was ihm speciell und ausschließlich eigenthümlich wäre, da er vielmehr Alles in sich vereinige, was allen übrigen Wesen je nach ihrer Art eigenthümlich ist. Er ist nämlich [3]) die Vereinigung und Versammlung (Concentrirung) aller Dinge [4]). Wenn du darum die Natur des Menschen bestimmen willst, so mußt du Alles zusammenfassen, was im Himmel, was in den Elementen, was in der ganzen Welt ist. In jeder Substanz der Welt ist ja etwas Menschliches verborgen, von jeder Substanz ist irgend ein Atom dem menschlichen Körper eingepflanzt und mitgetheilt worden. Bovillus betrachtet also wirklich den menschlichen Körper als die Zusammenfassung alles Sensibeln und als die Summe der einzelnen sensibeln Substänzen [5]), so zwar, daß er die Welt selbst als eine Art Körper [6]) des Menschen zu bezeichnen keinen Anstand nimmt. Ist aber die Welt gleichsam der Körper des Menschen, so muß umgekehrt der Mensch der Welt gegenüber gleichsam die Seele sein, und somit kommen wir hier ganz von selbst auf das Verhältniß des Menschen zur Welt.

---

1) S. 21. 7. 2) Sa. 20 3) Sa. 24.

4) Daraus ergibt sich, nebenbei bemerkt, auch die Wichtigkeit der Anthropologie für die Wissenschaft überhaupt, denn die Erkenntniß des Menschen ist die Erkenntniß aller Dinge. Sa. 26 geg. Schluß.

5) I. 9. 5, 6, 8. 6) S. 6. 8; 24. 6.

Bovillus widmet der Vergleichung des Menschen mit der Welt das ganze achte Buch seiner „Elemente der Physik“, also hundert Sätze, welche selbstredend hier nicht angegeben werden können, und um so mehr übergangen werden müssen, als auch viele derselben mit unserer gegenwärtigen Untersuchung in keinem rechten Zusammenhang zu stehen scheinen. Zudem sind manche Punkte schon in der „Kosmologie“ und auch in der „Erkenntnißlehre“ erwähnt worden, weßhalb es genügen mag, hier mich darauf zu beschränken, was im strengsten und eigentlichsten Sinne das Verhältniß des Menschen zur Welt ausmacht. Es ergibt sich dieß schon aus den unmittelbar vorausgehenden Bestimmungen des Verhältnisses der Welt zum Menschen, so daß hier nur noch Weniges nachzutragen nöthig ist.

Der Mensch ist also die Seele der Welt, und die Welt ist der Körper des Menschen. Darum muß sich der Mensch zu der Welt in derselben Weise wie die Seele zum Körper verhalten. Nun ist aber die Seele dasjenige, was den Körper regiert, belebt und erfüllt und alle seine Thätigkeiten vermittelst der Sinne bestimmt und leitet, so zwar, daß sie zu jeder körperlichen Function die unerläßlich nothwendige Voraussetzung, die conditio sine qua non aller Bewegungen bildet. Ebenso steht auch der Mensch der Welt vor und ist der Endzweck und das Ziel der Welt, indem die ganze Welt nach dem Menschen sich bewegt und zu ihm, als zu ihrem Gipfel- und Zielpunkt, hinstrebt. Daraus folgt, daß der Mensch zur Ergänzung und zur substanzialen Integrität der Welt ebenso nothwendig ist, wie die Seele für den Körper. Und wie du den Menschen zerstörst und nur noch einen des Lebens beraubten verweslichen Leichnam zurücklässest, wenn du die Seele aus dem Leibe verbannest, ebenso wirst du auch das Universum und die ganze Ordnung der Welt zerstören und verwirren, wenn du den Menschen aus derselben hinwegnimmst [1]).

Obgleich aber der Mensch der Welt nothwendig ist und ihre wichtigste Ergänzung und Vollendung bildet, so ist er deßungeachtet

---

[1]) S. 1. 8.

nicht von der Welt in solcher Weise in Besitz genommen und eingeschlossen, daß er nicht über die Welt sich erheben könnte. Sondern wie die Seele den Körper überragt und auch das außer dem Körper Liegende als Object ihrer Betrachtung und Bethätigung vor sich hat, so ist auch der Mensch vermöge seiner Vernunft fähig, die Grenzen der sensibeln Welt zu durchbrechen und sich in die intelligible emporzuschwingen, da unmöglich das Größere und Erhabenere [1]) von dem Kleineren und Beschränkteren umfaßt und begrenzt werden kann. Gerade durch dieses sein Vermögen, auch in die intelligible Welt einzudringen, ist der Mensch das Mittelglied, welches als Band beide Welten mit einander verbindet, und die Brücke, auf welcher die intelligibeln Dinge in die sensible Region und die sensibeln Wesen in die intelligible Welt gelangen [2]) und übertragen werden können. Er ist also die Mitte, der Vereinigungspunkt zweier Extreme, der sensibeln und der intelligibeln Welt, und insofern zugleich auch das Mittel, wodurch die sinnlichen Wesen sich zum höchsten intelligibeln Wesen, zu Gott, als ihrem letzten Endzweck, zu erheben vermögen. Der Mensch ist so zu sagen das Herz der Welt, von welchem alles Leben und alle Bewegung den Anfang nimmt.

Und hieraus ergibt sich auch der Wohnsitz und der eigenthümliche Ort des Menschen. Wir wissen zwar von selbst, daß wir uns auf der Oberfläche der Erde befinden und hier unseren Wohnsitz haben, allein warum wir gerade diese Stelle einnehmen müssen, das erklärt Bovillus aus dem Verhältnisse des Menschen zur Welt, nämlich daraus, daß der Mensch Herz und Seele der Welt ist. Das Herz nämlich, oder der Sitz der Seele befindet sich in der Mitte des Körpers [3]), und darum muß auch der Mensch als das Herz und die Seele der Welt in ihrer Mitte sich befinden. Nun aber ist die Erde die Mitte und das Centrum der ganzen Welt, und darum mußte der Mensch auf der Erde seinen Wohnsitz nehmen [4]), und zwar eigentlich im Mittelpunkte der Erde. Allein

---

1) S. 21. 6. 2) Sa. 20.
3) S. 4. 8. 4) S. 1. 2.

die Differenz des Erdhalbmessers verschwindet ganz und gar im Vergleiche zur Distanz von dem Himmel, weßhalb man mit vollem Rechte auch die Oberfläche der Erde als Centrum der Welt betrachten kann. — Wir haben aber in der „Kosmologie" gehört, daß die Sonne die Mitte der Welt sei. Darum muß ja der Mensch, wenn er als Herz der Welt betrachtet wird, in der Sonne sich befinden!? Und wirklich scheut sich Bovillus nicht, den Satz auszusprechen [1]), daß der „wahre und natürliche Sitz des Menschen in der Sonne oder im Sonnenhimmel" sei. „Denn die Sonne ist das Herz der großen Welt, der Mensch aber ihre Seele. Und da die Seele des Menschen im Herzen ihren Sitz hat, so ist vernünftigerweise anzunehmen, daß auch die Seele der großen Welt ihren Sitz in der Sonne hat." Sollen wir dieser Stelle irgend einen Sinn abgewinnen und sie nicht als ganz und gar im Widerspruche mit den vorausgehenden stehend betrachten, so können wir sie nur aus den astronomischen Vorstellungen des Bovillus uns erklären. Er denkt sich nämlich um oder über jedem Planeten einen concaven [2]) Kreis, den Himmel jedes einzelnen Sternes, beide, Himmel und Planet, wie Potenz und Act unterscheidend. Diese Planetenkreise befinden und bewegen sich in der Mitte der sensibeln Welt zwischen den Elementarkörpern und dem Firmamente, und zwar bewegt [3]) sich das ganze Sonnensystem um die fixstehende Erde [4]), oder vielmehr ober der feststehenden Erde. Da nun der Mensch auf der Oberfläche der Erde steht, ober dieser, oder um sie aber der concave Sonnenhimmel sich bewegt und also die Erde mit dem Menschen in sich einschließt und umgibt, so kann man wirklich, nach der Vorstellung des Bovillus, sagen, daß der Mensch zwar nicht in der Sonne selbst, aber im Sonnenhimmel sich befindet und mithin in Mitte der sensibeln Welt seinen eigenthümlichen Ort habe.

---

[1]) S. 4. 8. [2]) Cfr. S. 5. 3 — 6.

[3]) Sa. 11; S. 19. 4 — 5; zur ganzen Frage vergleiche auch S. cap. 9.

[4]) Man wird wohl dem Bovillus keinen Vorwurf daraus machen, daß er nicht zugleich auch Copernicus gewesen, der ungefähr 100 Jahre später lebte und die richtige Ansicht begründete († 1643).

Einen anderen Grund für diese Stellung des Menschen in Mitte der Welt leitet Bovillus davon ab, daß die Vernunft des Menschen als Mittelglied und Verbindung der intelligibeln und sensibeln Welt die Aufgabe habe, Alles zu erkennen und in sich aufzunehmen, mit anderen Worten: daraus, daß der Mensch der Spiegel des Universums ist [1]), in welchem die Bilder und Species aller Dinge aufgenommen werden sollen. Nun muß aber der Spiegel, wenn er ein Object in sich abbilden soll, außerhalb dieses Objectes und ihm gegenübergestellt sein. Darum kann auch der Spiegel der Welt nicht in der Peripherie der Weltkugel und nicht in irgend einem anderen Wesen eingeschlossen sein, sondern er muß sich abgesondert von allen und selbstständig für sich bestehend in der Mitte der ganzen Peripherie befinden, damit von allen Seiten die Bilder der Dinge in denselben einzuströmen vermögen.

Der Mensch steht also in der Mitte der Welt, und zwar in der nördlichen Halbkugel der Welt, die eben von der Sonne beschienen, erleuchtet, erwärmt und befruchtet wird. Dieser unserer nördlichen Halbkugel ist aber eine südliche entgegengesetzt, zwischen beiden in der Mitte bewegt sich die Sonne, indem sie bald der einen bald der andern Hemisphäre gegenwärtig ist und dadurch Tag und Nacht erzeugt [2]). Aus dieser Behauptung zieht Bovillus, gestützt auf die Analogie im Menschen, der gleichfalls in eine obere (Sphäre der Sensation vom Herzen bis zum Gehirn) und in eine untere Hemisphäre (Sphäre der Vegetation und Verdauung) geschieden wird, den merkwürdigen und äußerst sonderbaren Schluß, daß in der südlichen Hemisphäre mehr Feuchtigkeit als Dürre und Trockenheit herrschen, und daß, wenn Menschen dort leben, dieselben Pfleger des Bauches seien, da mehr die vegetative Kraft und die Ernährungsthätigkeit, als die sensitive Kraft in ihnen wirke, und sie somit den Thieren verglichen und als unvernünftig bezeichnet werden müssen.

Indeß will ich nicht länger mehr bei solchen Ansichten mich aufhalten, sondern, zur näheren Betrachtung des Menschen selbst

---

[1]) Sa. 26. [2]) S. 19. 5.

übergehend, zunächst die Frage nach den Bestandtheilen des Menschen und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu beantworten unternehmen.

In dieser Beziehung findet sich bei Bovillus nichts Originelles oder Abweichendes, sondern er huldigt der Dichotomie und bezeichnet den Menschen als ein aus einem Leibe und einer Seele bestehendes Ganzes [1]). Er ist nicht Seele allein und nicht Körper allein, sondern die Verbindung, das natürliche Netz und die Vereinigung von Seele und Körper [2]). Beide sind für einander bestimmt und nicht auf natürliche, sondern nur auf außernatürliche Weise kann eine Trennung beider vorübergehend eintreten.

Fragen wir nun nach dem gegenseitigen Verhältnisse beider Wesensbestandtheile des Menschen, so wird man wohl keine völlige Gleichheit beider behaupten können, da ja nach mehreren im Verlaufe unserer Darstellung angeführten Stellen das Intelligible höher steht als das Sensible, sondern man wird bekennen müssen, daß die Seele die eigentliche menschliche Wesenheit constituirt. Darum sagt Bovillus ganz consequent: „Die vernünftige Seele ist die menschliche Wesenheit, welche dem ganzen Körper des Menschen das menschliche Sein verleiht, und sie ist der erste und vorzüglichste Theil der menschlichen Substanz, wodurch das animal zum Menschen wird“ [3]). Die Wesenheit der Seele aber ist der Geist; er ist entweder das Centrum der Seele oder der innerste Kreis derselben, durch welchen der Seele selbst das Sein zukommt [4]). Die Seele ist sonach auch das Lebensprincip des Körpers; darum ist sie ja in die Mitte des Körpers gesenkt, damit sie den ganzen Körper durch Eingießung von Wärme erwärme und mit Leben erfülle [5]), weßhalb sie selbst das Leben [6]) des Körpers genannt werden muß. Wie aber die Seele dem Körper das Leben verleiht,

---

[1]) S. 13. 2. [2]) S. 6. 8.

[3]) G. 1. 1. [4]) G. 15. 5.

[5]) S. 9. 7; et Sa. 19, wo geradezu gesagt ist: der Körper empfängt sein Leben von der Seele.

[6]) S. 24. 6.

so dient umgekehrt der Körper auch der Seele zu ihrer eigenen Entwicklung und Ausbildung in Erkenntniß und Wissenschaft, welche ein zweites Leben [1]) genannt werden kann, weßhalb mit Recht von einem Wechselverhältniß beider Bestandtheile des Menschen gesprochen werden kann.

Kennen wir nun den Menschen als ein sinnlich geistiges Wesen, als die Verbindung von sensiblen und intelligibeln Bestandtheilen, so wird uns zunächst die Frage interessiren, woher denn dieses Doppelwesen, das Mitglied zweier Welten, seinen Ursprung und Anfang genommen habe. Es wird aus den früher in der „Kosmologie" entwickelten Begriffen von creatio und generatio nicht schwer abzuleiten sein, daß man den Menschen, eben weil er nicht einfach sondern zusammengesetzt ist, als durch Generation entstanden betrachten müsse. Andererseits bildet er eine eigene Art, die nicht gezeugt werden kann, weßhalb man wiederum sagen muß, der Mensch sei durch Schöpfung entstanden. Man wird demnach sagen müssen, der erste Mensch, oder die ersten Menschen mußten, als die Repräsentanten und Anfänge einer ganz neuen von allen bisher vorhandenen verschiedenen Art, durch unmittelbares Eingreifen und Wirken Gottes entstehen, nachher aber pflanzen diese ihre Art durch Zeugung fort, wodurch sie durch successive Producirung von Einzelnwesen ihre Art beständig erhalten und zu erfüllen und zu vollenden suchen. Ein eigentliches Schaffen, im strengen Sinne des Wortes, d. h. ein Hervorbringen aus Nichts kann man übrigens auch die Setzung des ersten Menschen nicht nennen, da derselbe aus bereits Vorhandenem herausgebildet wurde, wenn gleich eine solche Bildung und Ausgestaltung nicht durch die im Stoffe selbst gelegenen Potenzen und Kräfte, sondern nur durch unmittelbare Thätigkeit Gottes selbst sich vollziehen konnte. Der Stoff nun, aus dem (wie überhaupt alle anderen Wesen) der Mensch gebildet wurde, war eine Vermischung von Erde und Wasser, der limus terrae, also die beiden untersten

---

[1]) S. 29. 3, et 35. 3.

Elemente, während die beiden höheren, Luft und Feuer, zur Erhaltung und für das Wohlbefinden desselben nöthig sind [1]). Aus diesem Stoffe also bildete Gott einen Leib, den er mit seinem Odem belebte. Dieser erste Leib aber war der männliche, wie überhaupt stets das Männliche vor dem Weiblichen hervorgebracht wurde, aus dem einfachen Grunde, weil die ganze Ausgestaltung und Erfüllung der ursprünglich in's Dasein gesetzten Endpunkte der Schöpfung ein Ebenbild, eine Nachahmung der ersten Schöpfung sein sollte, in welcher Gott zuerst den Act, dann erst die Potenz geschaffen hatte [2]). Nach dem männlichen und aus demselben bildete Gott dann den Körper des Weibes, zum Acte fügte er die Potenz des ganzen Menschengeschlechtes hinzu, und aus der Vermischung beider sollte durch Zeugung das ganze Geschlecht entstehen und vollendet werden. Demnach ist das ganze Menschengeschlecht in drei verschiedenen Acten grundgelegt und durch drei gesonderte Acte entstanden [3]). „Es hat nämlich der göttliche Geist vor Allem den Act des Menschengeschlechtes d. i. den Mann, dann aus dem Acte die Potenz d. i. das Weib hervorgebracht, und endlich sollte aus beiden Extremen, dem Acte und der Potenz, aus dem Manne und dem Weibe, deren Mitte und Vereinigung gezeugt werden, nämlich der Sohn beider." Der Ursprung des Menschengeschlechtes ist darum ganz ähnlich der Entstehung der Erkenntniß und wissenschaftlichen Bildung des menschlichen Geistes, die sich gleichfalls in drei Acten vollzieht. Adam nämlich kann mit dem Intellecte, Eva mit dem Gedächtnisse, und Abel mit dem Act von beiden verglichen werden [4]). Aus dieser hier aufgestellten Analogie sucht nun Bovillus rückschließend wieder den Grund abzuleiten und zu erklären, warum das Weib nicht auch aus dem limus terrae, sondern aus dem Manne gebildet wurde, und verbindet damit zugleich die Frage, warum denn jetzt nicht auch, wie anfangs, die Weiber aus dem Manne, sondern umgekehrt die Männer aus dem Weibe entstehen. Die Analogie erklärt uns

---

[1]) Qu. III. 80. [2]) L. c. 81.
[3]) Sa. 25. [4]) Sa. 25.

dieses. Anfangs nämlich empfängt beim Erkenntnißprocesse das Gedächtniß Alles vom Intellecte, und nichts ist im Gedächtnisse, was nicht früher im Intellecte gewesen. Nachher aber nimmt der Intellect aus dem von ihm geschwängerten und erfüllten Gedächtniß wieder Alles zurück, oder vielmehr das Gedächtniß stellt dem Intellecte die in ihm aufbewahrten Species zur Betrachtung und Vergleichung vor, und aus dieser vergleichenden Betrachtung entsteht die Erkenntniß. Ebenso ist zuerst das Weib vom Manne gekommen, nachher aber kommen die Männer aus dem Inneren des Weibes. Zudem wollte Gott deßwegen das Weib nicht aus der Erde, sondern aus dem Manne bilden, um damit zugleich anzudeuten, daß Alles von der Einheit seinen Ausgangspunkt hat [1]).

Wollen wir von Bovillus auch noch erfahren, aus welchem Theile und aus welcher Seite des Mannes das Weib gebildet wurde, so weiß er auch darauf Antwort zu geben. Daß das Weib aus der Rippe des Mannes entstanden, sagt uns die älteste Urkunde ausdrücklich, daß aber diese Rippe aus der linken Seite des Mannes genommen wurde, folgert Bovillus aus der Aehnlichkeit des Menschen (der kleinen Welt) mit der (großen) Welt, und zwar aus der Bewegung der Welt. Wie nämlich die Bewegung des Universums nicht von Oben nach Unten, sondern von der Rechten zur Linken sich vollzieht, so vollzieht sich auch die Bewegung vom Manne zum Weibe von der rechten zur linken Seite. Aus einer Rippe der linken Seite mußte also das Weib gebildet werden, woraus sich zugleich auch erklärt, warum Gott über den Adam einen tiefen Schlaf kommen ließ. Darum nämlich, damit die linke Seite, aus welcher das Weib genommen werden mußte, frei wurde, da man ja im Schlafe regelmäßig auf der rechten Seite liegt [2]).

Haben wir nun erfahren, wie das Menschengeschlecht angefangen hat zu sein, so wollen wir nun auch noch fragen, wo die Heimath, der Ort der Entstehung desselben ist.

---

[1]) Qu. III. 82 — 84. et Sa. 25.

[2]) Qu. III. 85 — 92.

Diese Frage, sagt Bovillus [1]), kann man nicht durch bloße Vernunftschlüsse beantworten, sondern hiezu bedürfte es einer besonderen göttlichen Offenbarung. So viel jedoch geht, meint er, aus den Berichten des Moses hervor, daß Adam nicht im Paradiese, sondern außer demselben geschaffen worden sei, und zwar, wie Einige meinen, vielleicht im Gebiete von Damascus. Und in den Ort seines Entstehens ist (nach der Meinung der Nämlichen) Adam auch nach der Vertreibung aus dem Paradiese zurückgekehrt, und dort hat er Söhne und Töchter gezeugt und sein Geschlecht fortzupflanzen angefangen [2]).

Nach dieser Meinung wären also in Syrien die ersten und ältesten Menschen gewesen, und die Phönicier und Scythen, die gleichfalls auf diese Ehre Anspruch machten, könnten trotz ihrer angeführten Gründe nicht als das älteste Geschlecht angesehen werden [3]). — So viel scheint gewiß, daß vom Osten her das Menschengeschlecht seinen Ursprung genommen, was wir schon aus der Bewegung des Universums ableiten können, und was auch durch die Entstehung der Weltreiche hinlänglich angedeutet ist. Wie nämlich die Sonnenbewegung von Osten nach Westen geht, so sind auch die Weltreiche vom Osten ausgegangen. Das erste Reich, das nach der großen Fluth sich bildete, ist nämlich Babylon, das zweite das persische, das dritte das des Alexander von Macedonien, das vierte endlich das römische [4]). — In Asien ist also die Heimath des Menschengeschlechtes zu suchen, aber welches Land näher als solche zu betrachten sei, dieß ist zu bestimmen unmöglich. Darum wollen wir uns auch mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen, sondern uns einer anderen Untersuchung zuwenden, nämlich der über den anfänglichen und den fortwährenden Ursprung des Hauptbestandtheiles des menschlichen Wesens, der Seele, da bisher doch nur immer vom Körper die Rede sein konnte.

---

[1]) Qu. IV. 11—14. [2]) Qu. V. 27.
[3]) Qu. V. 25—27. [4]) Qu. V. 37—42.

Wenn die Theologen sagen, zwischen Ebenbild (imago) und Gleichniß (similitudo) Gottes sei ein Unterschied zu machen, so kann man dieß entweder so fassen, daß die eine der beiden Welten nach dem Ebenbilde, die andere nach dem Gleichnisse Gottes geschaffen sei; oder aber man kann die Ebenbildlichkeit auf die Seele, die Gleichnißmäßigkeit auf den Leib des Menschen beziehen [1]. Sonach hätten wir es gegenwärtig mit dem Menschen nach seiner Gottebenbildlichkeit zu thun. Da aber dieser Ausdruck heutzutage für einen anderen Begriff gebraucht zu werden pflegt, so wollen wir uns desselben hier gänzlich enthalten und einfach des Ausdrucks „Seele" uns bedienen.

Was nun den Ursprung der Seele betrifft, so kann auf dem Standpunkte unseres Philosophen kein Zweifel obwalten, daß er die Seele des ersten Menschen unmittelbar von Gott selbst geschaffen werden läßt. Sie ist es ja, welche eine ganz neue, eigene Art bildet, und eine Art konnte nach Bovillus nie durch Generation entstehen. Nach seinem ganzen Systeme müßten wir bei ihm die Creation der Seele annehmen, wenn er sich auch nirgends ausdrücklich darüber ausgesprochen hätte, was er indeß an mehreren Orten thut. So z. B. schreibt er [2]: jeder einzelne Intellect gelangt plötzlich ganz zum Sein, da er ein untheilbarer Geist ist und nicht der eine Theil desselben früher, der andere später von Gott hervorgebracht wird; sondern zu gleicher Zeit setzt Gott die ganze Seele und beide Theile der Seele, den Intellect und das Gedächtniß, und zugleich alle anderen Kräfte derselben in's Dasein. Also nicht bloß die Substanz der Seele ist geschaffen, sondern zugleich auch alle derselben wesentlichen Kräfte, alle ihre Potenzen und Fähigkeiten sind ihr anerschaffen und haben zugleich mit der Seele zu sein angefangen [3]. Keine Seelenkraft ist also die natürliche Frucht oder das Resultat der Bethätigung der Seelensubstanz, keine ihrer natürlichen Fähigkeiten ist von ihr selbst hervorgebracht, sondern

---

[1]) Ph. l. VIII. 1. 5—7.
[2]) I. 11. 6. [3]) S. 3. 1—2.

alle Naturgaben sind ihr vom Anfange ihrer Erschaffung an von Gott mitgegeben worden [1]).

Die Annahme der ursprünglichen Erschaffung der Seele durch Gott unterliegt nach diesen Aussprüchen, die übrigens noch vermehrt werden könnten, keinem Zweifel.

Ob aber auch jetzt noch bei der durch Zeugung vor sich gehenden Entwicklung und bei der Erfüllung der menschlichen Art durch die in's Leben tretenden Einzelnwesen die Seele geschaffen wird, oder ob sie durch Generation sich fortpflanzt, dieß kann aus den obigen Stellen nicht entschieden und erwiesen werden. Dem Zusammenhange des Systems schiene es angemessen zu sein, für die von den Stammeltern gezeugten und fort und fort für alle einzelnen auf dem Wege der Zeugung erscheinenden Menschen eine Fortpflanzung der Seele durch Generation anzunehmen. Von allen Arten sind ja nur die ersten Einzelnwesen geschaffen worden, die dann durch Generation sich fortentwickeln und vollenden sollen. Hier aber verläßt Bovillus die Analogie und behauptet eine Erschaffung jeder einzelnen Menschenseele durch Gottes unmittelbare Thätigkeit. Denn so schreibt er:

Nach jener ersten Creation (vom reinen Acte und reiner Potenz nämlich) werden täglich besondere Acte geschaffen, nämlich die einfachen, unzeugbaren und unverweslichen Menschenseelen [2]). Aus dieser Stelle können wir zugleich auch schon den Grund für diese Behauptung sehen, welcher in der Einfachheit der Seele gelegen ist. Denn „Alles, was seiner Natur nach einfach ist, was ungetrennt und untheilbar ist, kann nicht anders als durch Erschaffung in's Sein gesetzt werden" [3]). Auch kann nicht eine allmählige Entwicklung der einfachen Substanz zugegeben werden, sondern sie muß ihrem Begriffe gemäß ohne alle Succession zumal ganz hervorgebracht werden. Darum sagt Bovillus auch, daß wie der Engel, so auch die vernünftige Seele zugleich ganz geschaffen werden mußte und muß. Nur der Unterschied bestehe zwischen beiden, daß auch alle Engel zu gleicher Zeit geschaffen sind durch

---

[1]) S. 27. 1. [2]) G. 2. 2. [3]) G. 2. 3.

einen einzigen göttlichen Act, während die Menschenseelen nicht alle auf einmal, sondern in Succession, die eine nach der anderen, geschaffen werden. Die Seelen folgen nämlich der Zahl nach, nicht aber der Substanz nach, aufeinander. Die Zahl der vernünftigen Seelen wird getheilt und in der Zeitfolge, die Substanz der einzelnen Seele aber wird im Augenblicke hervorgebracht oder geschaffen [1]). Und um zu dieser positiven Behauptung der Creation der Seele auch noch die ausdrückliche Verneinung der Generation hinzuzufügen, so sagt er [2]): die menschlichen Seelen sind ungezeugt, sie sind nicht auf dem Wege der Zeugung entstanden, sondern aus dem Nichts plötzlich in's Sein hervorgebracht worden, weßwegen sie auch nicht durch Verwesung untergehen, sondern allein durch Vernichtung (annihilatione) verschwinden könnten. Und daß selbst auch der moderne Generationismus von Bovillus nicht acceptirt ist, geht aus folgenden wenigen Worten [3]) hervor, wo er schreibt, daß die Erschaffung einzig und allein dem göttlichen Geiste vorbehalten sei, und daß kein geschöpflicher Geist, weder der englische noch der menschliche, irgend eine neue Creatur in's Dasein setzen und auch nicht das geringste Atom aus dem Nichtsein in's Sein hervorbringen könne.

Dieß dürfte für die Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge der Seele genügen.

Alles was wir nun von dem Ursprunge des Menschen wissen, läßt sich in folgende wenige Worte zusammenfassen: anfänglich wurde der ganze Mensch unmittelbar von Gott selbst hervorgebracht, sowohl der Leib als die Seele. Gegenwärtig aber pflanzt sich der Leib auf dem Wege der Zeugung fort, während die Seele jedem einzelnen Leibe jedesmal von Gott eingeschaffen wird (Creatianismus).

Die nächste Frage wird sich naturgemäß auf die nähere Beschaffenheit, auf die Eigenschaften des Menschen zu beziehen haben. Und zwar wollen wir vorerst die Eigenschaften, die Fähigkeiten

---

[1]) G. 2. 3. [2]) N. 4. 6. [3]) G. 11. 3.

und Kräfte der Seele kennen zu lernen suchen, und dann die denselben entsprechenden körperlichen Organe betrachten.

Was nun die Eigenschaften der Seele betrifft, so hat Bovillus einige derselben in einem Briefe vom 8. November 1510, den er von Paris aus an Alanus Varenius schrieb, zusammengefaßt, die er aus der Vergleichung der Seele mit dem Wasser ableitet. Ich erlaube mir den Hauptinhalt dieses Briefes hier anzuführen.

Wenn das Wasser, schreibt er, aus der Quelle hervorsprudelt, hat es drei Eigenschaften, die es dem Geschmacke angenehm und die es trinkbar machen. Es ist nämlich frisch, rein und süß. Wenn es von der Quelle weiter sich entfernt und in einen Fluß sich ergießt, verliert es bald seine Frische und Reinheit, und wenn es in's Meerwasser sich vermengt, geht auch die letzte Eigenschaft noch verloren, es wird bitter, unangenehm für den Geschmack und untrinkbar. Unsere Seele kann gleichfalls als mit diesen Eigenschaften bekleidet bezeichnet, sie kann mit dem Wasser verglichen werden. Ihre Quelle ist Gott, der Körper ist mit dem Flusse, die Welt mit dem Meere zu vergleichen. So lange die Seele mit Gott verbunden oder in ihrer Quelle ist, hat sie dieselben Eigenschaften wie das Quellwasser. Sie ist rein und glänzend, unbefleckt, lieblich, anmuthig und der göttlichen Liebe würdig (Deo peramabilis). Statt der natürlichen Frische aber glüht sie vor Liebe, wie man ja auch viele heiße Quellen finden kann. Sobald sie aber von Gott getrennt wird und in den Körper kommt, fängt ihre natürliche glänzende Schönheit an verdunkelt und entstellt zu werden durch die Verbindung und Umhüllung mit der Materie, auch vermindert sich das Feuer der Liebe. Versinkt sie aber dann mehr und mehr in das Meer der Welt, so verliert sie ganz und gar ihre Reinheit, Schönheit und Anmuth und ist im Verhältniß zu ihrem ursprünglichen Zustande ganz umgeändert.

Die weitere Ausführung dieser Analogie und die daraus zu ziehende Folgerung für eine andere Gelegenheit verschiebend, entnehmen wir aus diesem Briefe als Eigenschaften der Seele ihre außerordentliche Reinheit, Schönheit und Liebenswürdigkeit. — Von ihrer Immaterialität und Geistigkeit war schon zu

wiederholten Malen die Rede, da sie ja als zur intelligibeln Welt gehörig bezeichnet wird; und daß sie einfach und unzusammengesetzt und darum auch untheilbar sei, dieß haben wir oben schon als Grund ihrer Erschaffung und als Ursache der Unmöglichkeit der Generation angeführt gesehen, so daß es genügen wird, hier an diese Eigenschaften der Seele erinnert zu haben.

Obgleich aber die Seele „ihrer Natur[1]) nach untheilbar, immateriell und eine geistige Substanz" ist, so kann sie doch in Centrum und Peripherie[2]) abgetheilt oder unterschieden werden. Als Centrum der Seele bezeichnen wir ihre Substanz und Wesenheit, die von Natur früher ist als ihre Intelligenz. Diese aber, die Intelligenz, nennen wir die erste Peripherie ihres Centrums. Denn das Erkennen, welches bei der Seele nicht in einer geraden Linie, wie beim Sinne, sondern im Kreise sich vollzieht, ist der erste Act der Seele, die erste Bewegung ihrer Substanz, die der Natur der Sache nach später ist als ihre Substanz. Denn jede Bewegung und Handlung ist in einer gewissen Weise später als das, wovon sie Act und Bewegung ist[3]). — Wenn ich aber die Intelligenz als die erste Peripherie bezeichne, so versteht sich von selbst, daß es einen zweiten und vielleicht auch noch mehrere solcher Kreise, die sich um die Seelensubstanz als Centrum herumbewegen, geben müsse. Und wirklich sagt Bovillus[4]), daß die Seele von einem dreifachen Kreise umgeben sei. Aber diese Kreise sind nicht etwas von Außen der Seele Beigegebenes, sie sind nicht eine Umhüllung aus einer fremdartigen Substanz, sondern eine aus dem Seelencentrum, aus der Substanz selbst sich herausbildende Entfaltung; sie sind nämlich nichts anderes als das Erkennen, Sprechen und Fixiren des ausgesprochenen Wortes, oder das Schreiben. Die Seelensubstanz entfaltet sich nämlich in die Intelligenz, diese löst sich auf oder (vielmehr) äußert sich im Worte, und das Wort fixirt sich in der Schrift[5]). Es sollen also diese drei Seelenkreise nichts Anderes bedeuten, als die drei wissen=

---

[1]) Sa. 19. [2]) S. 26. 1. [3]) S. 26. 1.
[4]) S. 26. 5. [5]) S. 26. 2.

schaftlichen Acte der Seele, die von der Substanz der Seele nicht getrennt werden können, da ein Erkennen z. B. nicht möglich ist ohne Seelensubstanz und auch eine Seele gar nicht gedacht werden kann ohne das Vermögen und die Kraft des Erkennens. Aber die Substanz, die Wesenheit der Seele, muß zuerst vorhanden sein, bevor sie eine Kraft äußern kann; und die Kraftäußerung selbst wird auch nicht eine einzige und einmalige, sondern eine allmählige sein, von der innersten oder geistigsten Kraft, wenn ich mich so ausdrücken darf ohne Gefahr des Mißverständnisses, ausgehend, dann sich immer mehr in der Entfaltung der übrigen der Außenwelt zuwendend [1]), so daß wir folgende Stufen der Entwicklung und Ausbildung der Seele anzunehmen haben. Zuerst ist oder existirt sie, dann erkennt sie, dann spricht sie und zuletzt schreibt sie [2]). Wenn wir nun die ganze Seele ihrem Sein und ihrer wissenschaftlichen Bethätigung nach zusammenfassen, so werden wir vier Seelenkreise bekommen, von denen die zwei innersten, jener der Wesenheit oder Substanz und jener der Intelligenz, absolut unzertrennlich sind, während die beiden äußersten wohl von den anderen getrennt werden können, ohne die Seelensubstanz oder ihr Wesen zu vernichten [3]).

Die vernünftige Seele erscheint demnach als Eine und dreifach oder als dreieinig; Eine nämlich ist sie der Substanz und Wesenheit nach, dreifach [4]) aber in ihrer Bethätigung oder in ihren wissenschaftlichen Acten. „Diese drei Acte gehören nämlich alle gleichmäßig zur untheilbaren Seelensubstanz, aus welcher sie wie aus ihrem Urquell [5]) entspringen,“ oder um es nochmals mit anderen Worten zu sagen: die Seele ist nur Eines, bringt aber dreierlei hervor und ist in dreierlei Species fruchtbar, an Gedanken, an Worten und Schrift. In ihrer eigenen Wesenheit gebährt sie nichts, im Kreise der Intelligenz erzeugt sie die Gedanken, im

---

[1]) S. 26. 3, 4, 5.

[2]) S. 26. 6 wird es durch eine Figur anschaulich zu machen gesucht.

[3]) S. cap. 27; G. 15. 5. [4]) S. 25. 3. [5]) S. 26. 4.

nächsten oder körperlichen Kreise bildet sie das Wort und im dritten oder weltlichen Kreise die Schrift [1]).

Dabei möchte nun Einer die Frage aufwerfen, ob es denn nicht mehr als diese drei Seelenthätigkeiten und also auch nur drei Fähigkeiten, Potenzen oder Kräfte der Seele gebe, und ob dieselben von einander unterschieden seien oder nicht. Darauf nun antwortet Bovillus [2]), daß jeder erkennbaren Substanz auch eine besondere Seelenkraft oder Erkenntnißpotenz entsprechen müsse, indem Alles, was existirt, das Geschaffene wie das Ungeschaffene, auch erkannt werden soll. Nun aber gibt es fünf Ordnungen von Substanzen, die sich als unterschiedene Objecte der Erkenntniß erweisen, nämlich Gott, Engel, Seele, Körper und Welt [3]), weßhalb es auch fünf besondere Seelenkräfte geben muß [4]). Indeß könnte man diese Objecte auch in zwei Gattungen zusammenfassen, nämlich in die der intelligibeln und der sensibeln Substanzen, und dann wären auch nur zwei [5]) wesentlich nothwendige Seelenkräfte anzunehmen, die sensitive und die intellectuelle [6]). Und auf diese zwei Grundkräfte lassen sich wirklich auch alle übrigen Seelenpotenzen zurückführen, wie später sich zeigen wird. Dieser Umstand allein kann uns darum schon beweisen, daß die einzelnen Seelenkräfte nicht der Substanz, sondern nur dem Objecte [7]) oder der Sache nach verschieden sein können. Nicht der Substanz nach, da sie ja selbst zur Seelensubstanz gehören (indem es z. B. zum Wesen der Seele gehört, die Fähigkeit zu erkennen und zu wollen in sich zu haben), weßhalb sie auch, wie oben hervorgehoben wurde, zugleich mit der Seelensubstanz geschaffen wurden; wohl aber der Sache und der Beziehung nach sind sie verschieden, weil sie eben mehrere Fähigkeiten sind und durch jede derselben etwas Anderes gewirkt und angestrebt wird [8]). Jede Seelenkraft hat zu

---

1) S. 26. 7. 2) S. 7. 2. 3) S. 7. 5. 4) S. 7. 6—9.

5) Nämlich auf die Erkenntniß sich beziehende Kräfte gibt es nur zwei, zu denen aber als dritte noch die belebende oder vitale Kraft gerechnet werden muß.

6) S. 7. 3—4. 7) Op. 1. 4.

8) S. 3. 2; cfr. z. B. S. 4. 2, wo dieses mit Bezug auf die sensitive Kraft ausgeführt wird.

ihrer Bethätigung auch ein anderes Organ als Medium, die eine ein körperliches, die andere ein unkörperliches, und die einen haben ein einfaches, die anderen ein doppeltes Organ u. dgl. Und wie sie sich durch die Organe unterscheiden, so sind sie auch bezüglich der Zeit ihrer Bewegungen und Thätigkeiten verschieden, indem die einen früher, die anderen später sich entwickeln und die ihnen zukommenden Functionen ausüben [1]).

Fassen wir nun alle hier kurz angedeuteten Momente zusammen, um die Zahl aller verschiedenen Seelenkräfte zu finden, so können wir sagen: Es gibt zunächst drei Seelenkräfte, die substantive, die vitale und die erkennende [2]). Die substantive Kraft ist nur Eine und kann nicht weiter eingetheilt werden, sie ist diejenige, durch welche die Seele dem Körper das Sein gibt. Die vegetative oder vitale Kraft aber kann vierfach eingetheilt werden, nämlich in die verdauende oder jene, welche die Nahrungsmittel als solche vernichtet; in die ernährende oder jene, welche die Nahrungssubstanzen in die einzelnen Theile des Körpers vertheilt; in die vermehrende, welche das Wachsthum befördert; und in die letzte und zugleich höchste und wirksamste vitale Kraft, nämlich in die zeugende oder fortpflanzende. Die Erkenntnißkraft theilen wir wieder ein in Sinn, Einbildung, Verstand (ratio), Vernunft (intellectus) und Geist (mens oder Gottessinn). Der Sinn entfaltet sich ferner in fünf Zweige, in Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack und Gefühl. Dazu gesellt sich noch als Begleiterin des Sinnes die Bewegungskraft. — Sonach wären im Ganzen fünfzehn [3]) Kräfte zu unterscheiden.

Alle diese Kräfte aber haben nur eine einzige Quelle, und dieß ist die Seelensubstanz selbst, deren natürliche Ausstattung sie bilden [4]). Darum fällt auch die Frage, wo die einzelnen Seelen-

---

[1]) S. 3. 3. [2]) S. 21. 8.

[3]) Auch dieß zeigt uns somit eine gewisse Analogie zwischen dem Menschen und der Welt, in welcher fünfzehn Körper aufgezählt worden sind. Siehe Kosmologie, S. 168—169.

[4]) Cfr. S. 7. 9; et 25. 3.

kräfte im Menschen ihren Sitz haben, zusammen mit jener Frage nach dem Sitze der Seele überhaupt. Zur Beantwortung dieser Frage nun findet sich bei Bovillus Folgendes: „Im ganzen Körper ist die ganze Seele und in jedem Theile des Körpers ist zugleich die ganze und untheilbare Seelensubstanz. Ebenso sind auch alle ihre Kräfte im ganzen Körper, und alle sind auch in jedem Theile des Körpers. Wo die Seele ist, da ist auch die intellective, die imaginative, die sensitive und die vegetative Kraft. Ueberall im ganzen Körper ist die ganze Seele, überall sind alle ihre Kräfte; so lange jene gegenwärtig ist, sind auch diese zugegen; wenn die Seele aus dem Körper scheidet, müssen auch alle ihre Kräfte aus demselben [1]) weichen." Dieß hindert jedoch unseren Philosophen nicht, den Sitz der Seele [2]) in das Herz des Menschen, den inneren Sinn oder die Einbildung in das Gehirn, die vegetative Kraft mehr in den unteren Theil des Menschen zu verlegen [3]). Dieß ist auch gar kein Widerspruch, da man trotz der Behauptung der Gegenwart der Seele im ganzen Körper recht gut annehmen kann, daß hier diese ganze gegenwärtige Seelensubstanz diese, dort eine andere Kraft mehr hervortreten und in Wirksamkeit treten läßt, je nachdem sich diese oder jene Organe dort finden.

Damit dürfte über die Seelenkräfte im Allgemeinen genug gesagt sein, so daß ich es unternehmen darf, die Functionen derselben im Einzelnen etwas genauer zu ermitteln. Da aber die substantive Kraft nur das Sein verleiht und die einzelnen Functionen der vegetativen Kraft oben bei der näheren Eintheilung schon angedeutet sind, so kann ich mich auf die Erkenntnißkräfte allein beschränken. Es erübrigt also nur, eine genauere Bestimmung zu geben von Sensus, Memoria, Ratio, Intellectus und Mens.

Mit dem Worte „Sensus" bezeichnet Bovillus jene Erkenntniß, welche unter der Vernunfterkenntniß zurückbleibt und

---

[1]) S. 3. 2.

[2]) Mit ihrem Mittelpunkte oder der Vernunft.

[3]) S. 4. 6—8; S. 8. 9; 9. 7; 18. 4—5.

sich zu dieser gleichsam wie der Bodensatz oder die Hefe [1]) verhält. Der Sinn bildet die Unterlage und Grundvoraussetzung aller übrigen Erkenntnißweisen, indem durch ihn sich die Seele der Welt zuwendet und die Species oder Bilder der in der Welt befindlichen Substanzen in sich aufnimmt [2]). „Sinn — sagt Bovillus — nennen wir jene Kraft der Seele, wodurch sie alles das erfaßt und erkennt, was wir als materielles oder körperliches Sein bezeichnen, wie z. B. den menschlichen Körper und die Welt" [3]). Der Sinn ist aber ein äußerer und ein innerer. Jener ist der äußere Theil des menschlichen Körpers, welcher der Welt zugekehrt und zur Aufnahme der sensibeln Species, deren er jedoch immer nur Eine auf einmal aufzunehmen vermag, geeignet und bestimmt ist. Der innere Sinn aber liegt tiefer, hat sein Organ im Gehirne, ist, so zu sagen, das Mittel- und Verbindungsglied von Leib und Seele, und erweist sich als den Behälter und Versammlungsort aller sensibeln Species, indem die vom äußeren Sinne geschöpften Bilder in den inneren eingeführt und wie in einer Vorrathskammer hinterlegt werden, weßhalb im inneren Sinn auch ohne Gegenwart der äußeren Substanz eine Empfindung entstehen kann, die man gewöhnlich als Einbildung bezeichnet. In diesem inneren Sinne ist und ruht auch eigentlich die sensitive Kraft, von ihm geht diese in den äußeren Sinn über, so daß selbst die Bewegung und Thätigkeit des äußeren Sinnes von dem inneren ausgeht und veranlaßt [4]) wird.

Der innere Sinn hat also eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Gedächtnisse, Memoria, während der äußere Sinn mit einer Seite der Thätigkeit des Intellectus zu vergleichen ist, wie wir sogleich des Näheren sehen werden.

„Der menschliche Intellect ist das Vermögen, alle Creaturen zu erforschen und zu erkennen; von Natur aus ist er nichts als die Potenz von Allem [5]), die allmählig durch eigene Thätigkeit und

---

[1]) I. 16. 8. [2]) S. 1. 6. [3]) S. 7. 4.
[4]) S. cap. 2. [5]) I. 5. 1.

durch bildenden Einfluß sich erfüllt und vollendet, indem sie die Erkenntnißbilder aller Dinge in sich aufnimmt." Genauer gesprochen „nennen wir Intellect im Allgemeinen jene Kraft der Seele, durch welche sie die immateriellen und intelligibeln Substanzen beschaut" [1]). Der Intellect ist zwar nur Einer [2]) und eine ungetheilte Substanz, kann aber doch mit Bezugnahme auf seine Thätigkeit und mit Bezug auf die Aufeinanderfolge seiner Acte in einen practischen und in einen contemplativen Intellect eingetheilt werden [3]).

Anfangs nämlich beschäftigt sich der Intellect mit Hilfe und Unterstützung der Sinne mit der Welt [4]), d. h. er sammelt, verbunden mit dem Sinne und von ihm geführt und getragen, die Bilder und Species aller Dinge, welche er aber jedesmal sogleich dem Gedächtnisse zur Aufbewahrung überliefert, um sie dann in demselben anschauen und betrachten zu können [5]). Sobald er nun den Sinn verläßt, und sich zum Gedächtniß hinwendet, um an der Betrachtung der aus der Welt gewonnenen Erkenntnißbilder sich zu erfreuen, ist er contemplativer Intellect. Daraus ergibt sich von selbst, daß der contemplative und der practische Intellect Eine und dieselbe Seelenkraft sind. In soweit er practischer Intellect ist, muß man ihm auch Passibilität beilegen, d. h. die Fähigkeit Etwas von Außen in sich aufzunehmen. Jedoch ist diese Passibilität keine schlechthinige und einfache, sondern eignet ihm nur in einer gewissen Hinsicht, indem er seiner Natur nach vielmehr als Act und darum auch als impassibel [6]) bezeichnet werden muß. Ist es ja doch seine Natur, eine intuitive und judicative Kraft zu sein, die Erkenntnißbilder sowohl im äußeren Objecte als im Gedächtnisse zu beschauen. In sich selbst kann er dieselben aber nicht beschauen, gleichwie auch das Auge nicht in sich selbst das Bild des Gegenstandes sieht, sondern in dem ihm gegenüberstehenden Spiegel es schaut. Um aber im Spiegel, als welcher

---

1) S. 7. 4. 2) I. 6. 5. 3) I. 7. 1—2.
4) Sa. 50; S. 1. 7; I. 15. 2.
5) I. 7. 1, 2. 6) I. 6. 3—4.

das Gedächtniß, die Vorrathskammer aller intellectuellen Bilder, zu betrachten ist, dieselben schauen zu können, muß er sie zuerst in dasselbe eingeführt, und darum zuerst in sich aufgenommen haben. Darum muß man sagen, daß dem Intellect nur in Hinsicht auf das Gedächtniß [1]) Passibilität beizulegen ist, mit Bezug auf den intellectus possibilis, nicht aber insoweit er intellectus agens ist.

Intellectus agens und intellectus possibilis sind nämlich nicht eine an sich gleiche Seelenkraft, wie etwa der intellectus practicus und contemplativus, sondern sie sind zwei verschiedene Seiten und Kräfte der Seelensubstanz [2]). Und nur insofern, als eben die Seele wesentlich eine einheitliche Substanz und zwar intellectuelle Substanz ist, kann man auch die beiden Intellecte, den agens und possibilis, als der Substanz nach Einen Intellect bezeichnen, der Sache und der Beziehung nach aber sind sie jedenfalls unterschieden [3]), — wenn sie auch die nächsten Seelenpotenzen sind und keine andere zwischen beiden in der Mitte liegen kann [4]). — Denn es ist unmöglich, daß die aufnehmende und die beurtheilende Kraft schlechthin identisch seien, vielmehr ist die beurtheilende der impassible Act des Geistes oder der Intellect, die die Species aufnehmende und sie der Betrachtung vorstellende Kraft aber ist eine Fähigkeit des passibeln Geistes oder Potenz und Gedächtniß desselben [5]). Und das Gedächtniß selbst ist nichts anderes als der intellectus possibilis [6]). Intellectus agens und possibilis unterscheiden sich demnach wie Act und Potenz der Erkenntniß, durch deren beiderseitiges Zusammenwirken die wirkliche Erkenntniß entsteht, und der intellectus erst wahrer Intellect, d. h. intellectus contemplativus oder speculativus wird. — Fassen wir nun Alles, was wir von den Acten des Intellectes gesagt haben, zusammen, so werden wir sagen müssen: „Der Act des Intellectes ist in gewisser Weise ein dreifacher [7]). Er erwirbt nämlich die

---

[1]) I. 13. 9. [2]) I. 7. 5; S. 24. 3. [3]) L. c. et I. 10. 3.
[4]) Sa. 13. et I. 13. 7. [5]) S. 6. 1.
[6]) I. 13. 7; S. 24. 3. [7]) I. 7. 7.

intellectualen Bilder, hinterlegt sie im Gedächtnisse, und dann betrachtet er sie in demselben."

Aus dem, was hier vom Intellecte gesagt wurde, ist hinlänglich zu sehen, daß das Gedächtniß, memoria, eine wesentliche Ergänzung zu ihm bildet, weßhalb wir sogleich dasselbe etwas näher betrachten wollen, wenn noch Etwas zur Ergänzung des im Vorausgehenden über dasselbe bereits Gesagten für nöthig erfunden werden sollte.

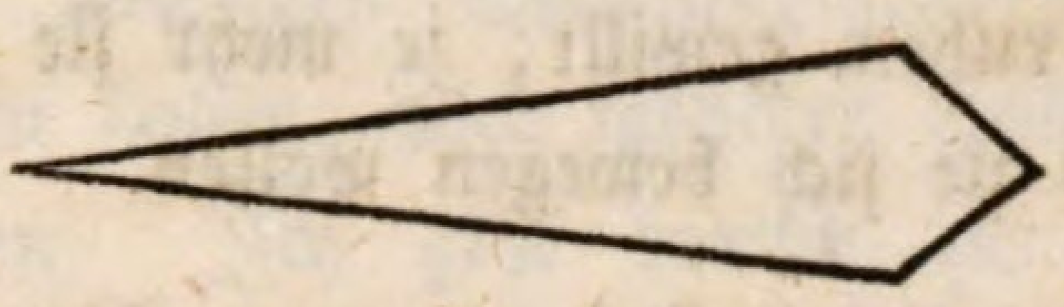
Das Gedächtniß ist der hinterste Theil [1]) der Seele, wenn überhaupt von Theilen der Seele gesprochen werden darf, derjenige Theil, in welchen die von der Welt in die Seele einströmenden Bilder zuletzt gelangen und aus welchem sie nicht wieder hinauskommen können. Es ist demnach so recht eigentlich die Schatzkammer [2]), aus welcher der Intellect die zur Gewinnung von Erkenntnissen nothwendigen Erkenntnißspecies hervornehmen kann, um sie zu vergleichen, zu verbinden, und so eine vollständige Anschauung des ganzen Umfanges und Inhaltes irgend eines Gegenstandes zu erlangen. Die eigentlichen Acte [3]) des Gedächtnisses bestehen in der Aufnahme und in der Bewahrung der von und durch den Intellect in es eingeführten Bilder und darin, daß es eben diese Bilder beständig dem Intellecte vergegenwärtige und vorhalte.

Das Gedächtniß ist ein so wesentlicher Bestandtheil der vernünftigen Seele, daß ohne dasselbe eine eigentliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit gar nicht entstehen könnte. Und von diesem Gesichtspunkte aus konnte Platon die Wissenschaft mit Recht bestimmen als eine resumptio memoriae, als ein Wiederaufnehmen und als eine Auseinanderlegung und Wiederverbindung der im Gedächtnisse enthaltenen Bilder [4]). Jedoch genügt es für sich allein nicht, sondern es muß die Thätigkeit des Intellectes nothwendig hinzukommen. Denn das Gedächtniß bewegt sich nicht und arbeitet nicht, sondern bleibt unbeweglich hinter dem Intellecte

---

[1]) I. 7. 5; I. 14. 6; I. 15. 1.
[2]) I. 7. 6.
[3]) I. 7. 7.
[4]) I. 7. 10.

ruhen, und hat wesentlich die Aufgabe und die Bestimmung, die aus der Welt geschöpften Species in sich aufzunehmen und zusammenzuhalten [1]). Wollten wir uns den Unterschied des Gedächtnisses vom Intellecte durch mathematische Figuren anschaulich machen, so müßten wir den Intellect mit einem sehr spitzen, das Gedächtniß mit einem möglichst stumpfen Winkel [2]) vergleichen. Vereinigt man diese beiden Winkel zu einer einzigen geschlossenen



Figur, und zwar so, daß der Natur der Sache entsprechend der spitze Winkel voran und auf der Innenseite des stumpfen Winkels zu stehen kommt, wie auch der Intellect vor dem Gedächtnisse, das Gedächtniß aber hinter dem Intellecte in der Tiefe der Seele gelegen ist [3]), so hat man ein Sinnbild ihrer gegenseitigen Stellung und Verbindung [4]). Je spitzer der eine, und je stumpfer der andere Winkel ist, desto mehr intellectuelle Ausbildung und wissenschaftliche Gediegenheit wird durch die aus ihrer gemeinsamen Verbindung entstehende Figur angedeutet. Aber eine so vollkommene Vereinigung der größtmöglichen Gegensätze der Winkel findet sich nicht sehr häufig, im Gegentheile ist es meistens der Fall, daß das Gedächtniß um so schwächer ist, je schärfer der Verstand, und daß umgekehrt jene die etwas schwächeren Geistes sind, ein treueres Gedächtniß haben [5]). — Diese merkwürdige Erscheinung erklärt Bovillus in folgender Weise. Was man dem Verstande mehr gibt, entzieht man dem Gedächtnisse, und was dem Gedächtnisse zu viel gegeben wird, das wird dem Verstande genommen. Je schärfer nämlich der Intellect ist, desto mehr reißt er das Gedächtniß mit sich fort [6]), und je stumpfer und ausgedehnter das Ge-

---

[1]) I. 15. 2—4. [2]) I. 15. 5. [3]) I. 15. 8.
[4]) I. 15. 6. [5]) I. 15. 9.

[6]) Stellt man sich die oben beschriebene Figur, die ein untheilbares Ganze darstellt, vor, so kann man sich leicht begreiflich machen, daß je mehr die Spitze nach vorwärts sich verlängert, auch der stumpfe Winkel um so kleiner werden muß und umgekehrt.

dächtniß ist, desto mehr wird die Seele zum Gedächtnisse und zur Bewahrung der Erkenntnißbilder hinstreben und weniger nach neuen Erwerbungen trachten. Denn da es dem Intellecte eigenthümlich ist, zu untersuchen und in Thätigkeit und Bewegung zu sein, während dem Gedächtnisse Ruhe und Bewegungslosigkeit eignet, so ist es schwer, daß die Seele auf Bewegung und Ruhe gleichmäßig bedacht sei. Je mehr die Seele zur Bewegung Kraft hat, desto weniger ist sie zu ruhen gewillt; je mehr sie aber die Ruhe liebt, desto weniger wird sie sich bewegen wollen.

Zum Schlusse dieser Erörterungen über beide vorbereitende Factoren der Contemplation, wollen wir diese selbst noch kennen lernen, wozu uns Folgendes [1]) verhilflich sein kann. „Der gemeinsame Act des Intellectes und des Gedächtnisses ist die Contemplation. Diese kann nämlich nicht einfach bestimmt werden, weder durch den Intellect, noch durch das Gedächtniß allein, sondern als ein mittlerer Act, der von beiden ausgeht und beide in sich befaßt. Denn die Contemplation, sagt man, entsteht, wenn der Intellect die im Gedächtnisse aufbewahrten Erkenntnißbilder betrachtet, welche ihm aber das Gedächtniß vorstellen muß. Die Contemplation erscheint sonach als die vorzüglichste Thätigkeit beider Seiten der Seele und ist als Act von beiden zu bestimmen. Die beiden Seiten der Seele, oder vielmehr ihre Acte, begleiten sich gegenseitig und beziehen sich wechselseitig auf einander. Denn wie könnte der Intellect im Innern Etwas anschauen und betrachten, wenn ihm nicht das Gedächtniß die Erkenntnißbilder vorstellte? und wie kann er sich der Anschauung enthalten und entziehen, wenn es ihm dieselben vorhält? Denn Intellect und Gedächtniß sind sich nirgends einander ferne. Ihre ersten Acte vollbringen sie selbstständig ohne gegenseitige Beeinflußung, nämlich bei der Erwerbung der Bilder und bei deren Einführung in das Gedächtniß arbeitet der Intellect ohne Beihilfe des Gedächtnisses, und ebenso arbeitet das Gedächtniß bei der Aufnahme und Bewahrung derselben Bilder ohne den

---

[1]) I. 7. 7.

Intellect. Der letzte Act aber, die Darstellung der Bilder durch das Gedächtniß und die Beschauung derselben durch den Intellect ist kein einseitiger mehr, sondern nur durch gegenseitige Beihilfe und wechselweises Ineinanderwirken und Ineinandergreifen möglich."

Diese Stelle dürfte deutlich genug zeigen, wie sich unser Denker das gegenseitige Verhältniß dieser beiden für den Erkenntnißproceß so ungemein wichtigen Seelenfähigkeiten dachte, und ich glaube nicht nöthig zu haben, noch mehrere Stellen in diesem Betreffe hier anzuführen. Ich gehe darum zur Bestimmung des Begriffes „Ratio" über und komme dadurch zu einer Untersuchung, die auch für die Gegenwart von einigem Interesse sein dürfte.

Mit dem Begriffe „Ratio" wird dasjenige bezeichnet, was dem Menschen wesentlich eigenthümlich [1]) ist, dasjenige, was ihn von allen übrigen geschöpflichen Wesen unterscheidet, dasjenige, was ihn zum Herrn und König der gesammten Creatur macht [2]) und ihn als den vollkommensten Sohn der Natur erscheinen läßt. Aus diesen Bestimmungen geht sogleich dieses hervor, daß die ratio als die vernünftige und freiwollende Seele des Menschen überhaupt zu betrachten ist, daß man also diesen Begriff im Allgemeinen als „Vernunft" zu übersetzen habe. Denn mit der Vernunft verbinden wir alle hier angegebenen Bestimmungen. Deßungeachtet aber muß ich denjenigen Recht geben, die da behaupten, mit dem scholastischen Begriffe „ratio" sei nicht vollkommen dasjenige ausgedrückt, was die neuere Philosophie in ihrem Begriffe „Vernunft" zusammenfaßt. Denn um unseren „Vernunftbegriff" auszudrücken, verbindet wenigstens Bovillus die drei Begriffe von ratio, intellectus und mens, indem er diese drei mitsammen vereinigt, wenn er bezeichnen will, was die Seele zur Erkenntniß der intelligibeln Substanzen befähigt. Von diesen dreien ist ihm aber „ratio" die niedrigste Fähigkeit, weil durch sie keine unmittelbare und intuitive Erkenntniß möglich ist, sondern nur eine vermittelte, durch Mitteldinge erworbene [3]). Ausdrücklich sagt nämlich Bovillus, die „der

---

[1]) S. 10. 8. [2]) Sa. 5. [3]) S. 10. 8.

menschlichen Seele eigenthümliche Erkenntniß sei die ratio." Nun aber haben wir in der Erkenntnißlehre hinlänglich gezeigt, daß die menschliche Erkenntniß eine discursive, eine durch Abstraction vermittelte und keine intuitive sei, weßhalb ich die soeben citirte Stelle, in welcher es heißt, daß mit Ratio „eine mittelbare Gotteserkenntniß, oder eine durch Mitteldinge erworbene" bezeichnet werde, übergehen könnte. Zudem hebt er anderswo [1]) ausdrücklich hervor, die der Ratio eigenthümliche Thätigkeit sei das Schließen, ratiocinari; und sie sei auch das die Einbildung Beherrschende, indem sie die intellectuellen Bilder beurtheilt, prüft und läutert und zu einem festen Bestande verbindet [2]); ihr allein kommt es ferner zu, zwischen den verschiedenen Objecten oder ihrer Bilder einen Unterschied zu statuiren. „Ihr sind die Objecte und deren Bilder (species) bekannt, sie kennt ihre Unterschiede und Differenzen...., von ihr [3]) wird Alles und Jedes unter den eigenthümlichen Beziehungen als das erkannt, was es ist".

Aus diesen wenigen Andeutungen ist ohne viele Mühe zu ersehen, daß mit „ratio" doch eigentlich nur dasjenige bezeichnet werde, was man in der neueren Philosophie „Verstand" zu nennen pflegt, nämlich das Vermögen aus bereits gegebenen und als gewiß anerkannten Wahrheiten unbekannte Sätze zu folgern und andere Wahrheiten abzuleiten, während ein unmittelbares, mehr intuitives Erkennen dem „Intellectus" und der „Mens" eignet.

„Mens" nun ist nach [4]) Bovillus die der menschlichen Seele verliehene Potenz, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, mithin die höchste Fähigkeit und Erkenntnißpotenz [5]), welche der Seele zu Theil werden konnte, diejenige nämlich, welche man gegenwärtig als Potenz des Gottesbewußtseins bezeichnet und so sehr betont und in den Vordergrund stellt.

Mens, intellectus und ratio sind zwar als eine und dieselbe geistige, unsichtbare, immaterielle Potenz [6]) zu fassen, aber nichts

---

[1]) S. 20. 2. [2]) S. 20. 4. [3]) S. 20. 5.
[4]) S. 7. 6. [5]) S. 10. 7; S. 21. 8.
[6]) S. 24. 3.

desto weniger unterscheiden sie sich von einander durch die Richtung ihrer Thätigkeit auf verschiedene Objecte, wie wir mit Uebergehung von manchen anderen Stellen besonders aus Folgendem ersehen werden. Die „Mens“, sagt nämlich Bovillus [1]), definiren wir als die Anschauung, Wissenschaft und Erkenntniß des Nämlichen durch den Nämlichen. Den „intellectus“ bezeichnen wir als die Erkenntniß des Nächstgelegenen durch den unmittelbaren Niederen. Die „ratio“ aber betrachten wir als die vermittelte Erkenntniß, wodurch das Ende durch die Mitte hindurch den Anfang erforscht. Diese an sich etwas unverständliche Stelle werden wir begreifen, wenn wir bedenken, daß unter „dem Nämlichen“ das vollkommenste mit sich identische Wesen, was nicht den geringsten Gegensatz in sich schließt, Gott selbst, verstanden ist. Demnach bezeichnet Mens die Selbsterkenntniß Gottes, intellectus die Selbsterkenntniß des Engels [2]) (nämlich die Erkenntniß des Gott zunächst Seienden durch den unmittelbar unter Gott Liegenden) und ratio die Selbsterkenntniß des Menschen [3]). Dieß ist aber nicht eigentlich das, was uns hier zumeist interessirt, da wir diese drei Begriffe als Bezeichnungen für Potenzen der Einen Menschenseele zu betrachten haben. Und in dieser Beziehung ist ratio auch die Potenz oder das Vermögen, wodurch die Seele sich selbst erkennt, intellectus [4]) dasjenige, wodurch sie den Engel erkennt und mens dasjenige, wodurch sie die Gotteserkenntniß erlangt [5]).

Dieß also sind jene Potenzen und Fähigkeiten der Seele, wodurch sie die Erkenntniß aller Dinge sich erwerben und zur Weisheit gelangen kann.

Wie aber die Seele im Menschen überhaupt nur auf Grundlage dienender Unterstützung des Körpers wirkt, so ist sie auch in der Erlangung von Kenntnissen vielfach vom Körper abhängig, der ihr eben seine Glieder als Organe zur Verfügung stellen muß.

---

[1]) Sa. 35. [2]) L. c.

[3]) Sa. 13; S. 20. 1; deßwegen wird auch oft geradezu Mens statt Gott, Intellectus statt Engel und Ratio statt Mensch gesagt.

[4]) S. 9. 6; et S. 10. 8. [5]) Sa. 35. u. a. v. O.

Und von diesen Organen der Seelenkräfte zu reden ist hier der Ort, nachdem wir jedoch zuerst für diese Seelenpotenzen noch eine Vergleichung in der Welt betrachtet haben werden.

Diese fünf bisher näher bestimmten Erkenntnißkräfte sind in der Seele ungefähr das, was in der Welt die fünf Zonen [1]) sind, welche die Astronomen mit Bezugnahme auf die Bewegung der Sonne unterscheiden. Diese fünf Zonen sind eine Eintheilung der ganzen Erdsphäre; ebenso nehmen auch die fünf Erkenntnißkräfte die ganze Seelensubstanz vollständig in Besitz, und zwar in der Art, daß Gott und die Welt den beiden äußersten oder den beiden kalten, Engel nnd Körper den beiden gemäßigten, und die Seele selbst der heißen Zone entsprechen [2]). Setze ich für diese fünf Erkenntnißobjecte die fünf Erkenntnißpotenzen, so sind Mens und Sensus in die kalten, intellectus und innerer Sinn oder Einbildung in die gemäßigten und die ratio in die heiße Zone zu versetzen. So entspricht denn die ratio der Sonne, weßhalb sie auch anderswo wirklich als die „Sonne des Menschen" bezeichnet [3]) wird. Und wie die Sonne sich niemals aus der heißen Zone entfernt, und den beiden nächsten Zonen nicht mehr ihrer Substanz nach, sondern nur mittelst des Lichtes und der Wärme [4]) zugegen ist, während sie zu den beiden äußersten oder zu den Polen gar nicht vordringt: ebenso befindet sich auch die ratio immer in der Mitte der Seelensubstanz, — d. h. die Seele ist beständig sich selbst zugegen, sich selbst erleuchtet und erwärmt sie mit ihrem eigenen Feuer, — während sie dem Körper mit ihrer Leben verleihenden Wärme, der Welt, dem Engel und Gott aber nur durch die Kraft ihres Lichtes, d. h. durch die wissenschaftliche Erkenntniß, zugegen sein kann. Es ist ihr ja ebenso unmöglich, sich über die Sphäre der Mitte zu erheben, wie es der Sonne unmöglich ist, über die Ekliptik hinauszukommen. Was jenseits der beiden Wendekreise ist, kann sie nur noch ein kleinwenig berühren.

---

[1]) S. cap. 9. [2]) S. 9. 2. [3]) Sa. 11.

[4]) S. 9. 4; den beiden gemäßigten Zonen nämlich mittelst der Wärme, den beiden kalten aber nur mehr durch das Licht.

Was nun im Körper des Menschen den fünf Erkenntnißkräften der in ihm wohnenden Seele entspricht, das sind die fünf Sinne des Leibes, welche, so zu sagen, die äußeren Zeichen der inneren Kräfte sind. Die Erkenntnißkräfte sind nämlich in der Seele innerlich verborgen, und auch ihre Acte werden im Verborgenen durch innere Organe vollbracht. Nur die sensitive Kraft allein (der Sensus) hat äußere, der Welt zugängliche und ausgesetzte Organe, weßhalb die Natur in ihr allein alle fünf Erkenntnißarten ausgedrückt und diese in fünf Organe vertheilt hat, von denen eben so viele äußere Sinne ausgehen [1]. — Es gibt also fünf Sinne, in welche sich die sensitive Kraft ergießt, und deren jeder mit einer Erkenntnißkraft der Seele zusammengestellt und verglichen werden kann [2]. Und zwar entspricht der niedrigsten, der zumeist äußerlichen und mit der Welt sich befassenden Erkenntnißpotenz, dem Sinne (Sensus), das äußerste Organ, nämlich der Tastsinn oder die Hände. Die nächst höhere Erkenntniß ist die von der Welt sich mehr zurückziehende und innerhalb des Körpers sich bethätigende Imagination, ihr entspricht darum auch der gleichfalls sich etwas mehr in den Körper vertiefende Geschmackssinn, mit seinem Organ, der Zunge. Auf die Einbildung und Vorstellung folgt die vergleichende und vermittelnde, Begriffe bildende Thätigkeit der ratio oder des Verstandes, entsprechend dem in der Mitte gelegenen Sinne des Geruches. Da ferner der Intellect eine plötzliche und momentane Ergreifung der intelligibeln Species ist, so wird mit ihm auch sehr schön verglichen der Gesichtssinn, der zur Aufnahme des Lichtes bestimmt ist, das einen plötzlichen und augenblicklichen Ursprung hat. Sonach ist nur mehr der Gehörsinn übrig, dessen Organe tiefer im Inneren des Körpers gelegen sind als alle anderen Empfindungsorgane, weßhalb derselbe mit Recht dem innersten und verborgensten Erkenntnißvermögen, dem Gottessinne (Mens), verglichen werden muß [3].

---

[1]) S. 10. 1. [2]) S. 10. 2. [3]) S. 10. 3—8.

Durch diese Vergleichung der Sinne mit den Erkenntnißkräften haben wir uns bereits eine Grundlage geschaffen, auf welcher wir auch das Verhältniß der Sinne zu einander und die Stufen der größeren oder geringeren Vollkommenheit der einzelnen Sinne zu bestimmen im Stande sein werden. Um dieses Verhältniß bestimmen zu können, müssen wir indeß noch den Unterschied der Sinne etwas genauer kennen zu lernen suchen, und diesen werden wir vielleicht finden durch eine Eintheilung derselben.

Man kann nun bei einer Eintheilung der Sinne verschiedene Eintheilungsgründe nehmen, und zwar entweder deren Verbreitung oder Ort, oder die Art ihrer Erregung, oder endlich ihre Organe. Und nach diesen Eintheilungsgründen wird man die Sinne unterscheiden können:

Erstens in allgemeine und besondere [1]). Allgemeine sind solche, die nicht nur einer ganzen Gattung von Wesen zukommen, sondern auch im ganzen Körper des Einzelnwesens oder Individuums verbreitet sind. Alle übrigen aber, die nur an einem bestimmten Orte sich befinden, die an ein bestimmtes Organ gebunden sind, heißen besondere Sinne. Aus dieser Erklärung begreift sich leicht, daß es nur einen einzigen allgemeinen Sinn, im strengen Sinne, geben könne, nämlich das Gefühl, den Tastsinn, während alle übrigen als besondere bezeichnet werden müssen. Denn der Geschmack, als der Sinn für die angenehmen oder unangenehmen Nahrungsstoffe, eignet zwar einer ganzen Gattung, aber er hat im Körper einen bestimmten Sitz, die anderen aber, Gesicht, Gehör und Geruch kommen nicht einmal allen Individuen der ganzen Gattung, sondern nur den vollkommenen Einzelnwesen zu, und erscheinen darum in beiden Beziehungen als besondere.

Mit Beziehung auf den zweiten Eintheilungsgrund sind die Sinne in unmittelbare und mittelbare zu unterscheiden [2]). Und zwar gehören Tastgefühl und Geschmack zu den unmittelbaren, die drei übrigen zu den mittelbaren. Denn jene können nicht anders

---

1) S. 10. 1. 2) S. 11. 2.

erregt werden, als wenn die Gegenstände unmittelbar an sie selbst herangebracht werden, so daß zwischen ihnen und dem Gegenstande kein anderes in der Mitte liegen kann. Die übrigen drei können aber auch von fernerliegenden Wesen durch die Medien von Luft und Wasser hindurch afficirt werden, indem die Schallwellen, die Lichtstrahlen und der angenehme oder unangenehme Geruch auch durch die Luft hindurch bis zu den Sinnesorganen gelangen können.

Endlich drittens kann man Sinne mit einfachen und mit doppelten Organen [1]) unterscheiden.

Zu ersteren gehören auch hier wieder Tastgefühl und Geschmack, während dem Geruch, Gesichte und Gehöre doppelte Organe entsprechen, nämlich dem Geruche die zwei Nasenlöcher, dem Gesichte die zwei Augen, dem Gehöre die beiden Ohren. Man hat also bei allen Eintheilungsprincipien immer zwei Kategorien, die eine aus Gefühl und Geschmack, die andere aus Geruch, Gesicht und Gehör bestehend.

Zu diesen drei Eintheilungen fügt Bovillus noch eine vierte hinzu, die uns zugleich auch erkennen läßt, in welches Verhältniß die einzelnen Sinne zu einander zu setzen sind. Er sagt nämlich [2]), daß Tastsinn und Geschmack für die nützlichen, Gesicht und Gehör für die ehrbaren und ethischen (honesta), der Geruch aber für die angenehmen Güter sei. Zu den nützlichen (und auch nothwendigen) Gütern gehören vor Allem ein entsprechender und angemessener Ort und angemessene, zuträgliche, die Gesundheit nicht störende Nahrung [3]). Der Tastsinn nun untersucht und prüft den Ort, der Geschmack die Nahrung; diese beiden sind demnach jene Sinne, die zum Bestande [4]) und für das Wohlergehen eines lebenden Wesens unumgänglich nothwendig, und darum auch die nützlichsten sind.

---

[1]) S. 11. 3; 11. 8. [2]) S. 13. 3. [3]) S. 13. 4.

[4]) Denn Alles was ist, muß in einem Orte sein, so daß Sein und in einem Orte Sein identisch ist, sowie auch in keinem Orte Sein und Nichtsein. S. 13. 5.

Zu den angenehmen Gütern sind diejenigen zu rechnen, ohne welche der animalische Körper zwar bestehen kann, die jedoch zur Verschönerung und Erheiterung des Lebens beitragen, wie z. B. verschiedene Blumen, Salben, Decken [1]) und ähnliche Dinge, die in den Salbenboutiken mehr zur Ergötzung, als zum nothwendigen Gebrauch um theueren Preis gekauft werden [2]). Diese Dinge zu prüfen und dem Menschen zuzuführen, um ihn dadurch angenehm zu afficiren, ist der Geruchssinn bestimmt. Ich sage hier nicht dem Leib, sondern dem Menschen, weil der Leib für sich allein genommen, ohne von der Seele erfüllt und belebt zu sein, von allen diesen Wohlgerüchen nichts zu empfinden vermag. Deßhalb muß man auch sagen, daß diese angenehmen Güter auf den ganzen Menschen sich beziehen [3]), während die oben bezeichneten nützlichen oder vielmehr nothwendigen wesentlich dem Leibe zukommen, die jetzt zu bezeichnenden ethischen aber der Seele. Es zeigt sich dadurch wieder auf's Neue, daß der Geruch mit Recht der Ratio, die immer in der Mitte des Menschen sich befindet, verglichen wurde. — Die ethischen Güter, die mit dem Worte „honesta“ bezeichnet sind, sind Wissenschaft und Tugend, und Alles, was gut, frei und gerecht genannt werden kann. Diese Güter aber sind geeignet nnd nothwendig zur Bildung, Erfüllung und Nahrung der Seele. Und da diese Seelenbildung nicht anders als durch Unterricht und durch die Sinne des Unterrichts, welche eben Gesicht und Gehör sind, erreicht werden kann, so sind diese Sinne als diejenigen zu bezeichnen, welche eben für die Aufnahme der ethischen Güter von der Natur [4]) bestimmt sind.

Aus diesen Bestimmungen nun läßt sich das Rangverhältniß der Sinne gegeneinander unschwer erkennen und ableiten. Wenn das Immaterielle, die Seele, der reine Geist vollkommener und vorzüglicher ist, als die Materie oder die mit Materie verbundene geistige Substanz, so ist klar, daß auch jene Sinne, die es nur mit der Pflege und Bildung der Seele zu thun haben, vorzüg-

---

[1]) S. 13. 1. [2]) S. 13. 3.
[3]) S. 13. 2. [4]) S. 13. 3.

licher und erhabener sein müssen, als diejenigen, die sich nur auf das leibliche Leben (wie Gefühl und Geschmack), oder auf die Mitte und Verbindung von Leib und Seele (wie der Geruch) beziehen. Der niedrigste Sinn ist demnach der Gefühlssinn (tactus), auf ihn folgt der Geschmack, diesem schließt sich an der Geruch und zu oberst stehen die beiden Sinne des Unterrichtes. — Daß diese Rangstufe anzunehmen sei, geht auch schon daraus hervor, daß Etwas um so erhabener und vorzüglicher sei, je seltener es sich findet, je weniger trivial [1]) und je weniger allgemein es ist. Nun ist aber der Gefühl- oder Tastsinn der allgemeinste, darum ist er auch der gemeinste. Ferner sind offenbar diejenigen Sinne vorzüglicher, deren Empfindungskraft und Erregbarkeit weiter reicht und größer ist, als jene, die nur in sehr geringe Entfernung eine Afficirung erleiden, darum erleidet es keine Schwierigkeit einzusehen, daß die mittelbaren Sinne höher und vorzüglicher sein [2]) müssen, als die unmittelbaren. Ebenso begreiflich ist ferner, daß die Sinne, die ein doppeltes Organ haben, eine reichere sensitive Kraft in sich schließen als die einfachen Organe, weßhalb jene wiederum vorzüglicher und höher zu stellen sind als diese. Ferner betrachtet Bovillus, um die drei höheren Sinne unter sich wieder näher zu bestimmen, als ein weiteres Criterum des Vorzuges die größere Entfernung der beiden Organe des Einen Sinnes und die erhabeneren Orte am Körper [3]) seines Trägers. Wird dieses zugegeben, so versteht sich von selbst, daß das Gehör vorzüglicher und erhabener ist als alle übrigen Sinne [4]), selbst als das Gesicht. Denn seine Organe sind unter allen am weitesten von einander getrennt, und „obgleich im Menschen die Organe des Gehörs nicht erhabener zu liegen scheinen als die Augen, so ist es doch bei allen andern lebenden Wesen (animalibus) anders, indem man bei ihnen klar sieht, daß die Augen unterhalb den Ohren sich befinden“ [5]). — Auch noch manche andere Gründe für die Superiorität des Gehörs werden angegeben, die sich aber leicht aus dem

---

[1]) S. 11. 4. [2]) S. 11. 5. [3]) S. 23. 2.
[4]) S. 23. 3. [5]) S. 23. 2.

Bisherigen ergeben, weßhalb es genügen mag, sie nur anzudeuten. Das Gesicht ist nämlich der Sinn einer permanenten, das Gehör aber der Sinn einer höheren oder flüssigen Qualität [1]). Mittelst des Gesichtes kann die Seele nur gebildet werden durch die Schrift, die also gegenwärtig sein muß, während man mittelst des Gehörs auch von einem entfernter Stehenden gebildet werden kann [2]). (Es ist also hier das Verhältniß von unmittelbaren und mittelbaren Sinnen anzuwenden.)

Jedem der höheren Sinne dient ein eigenes Organ, wie bereits oben angeführt worden, der Tastsinn aber, der einfachste unter allen Sinnen [3]), da er am allerwenigsten bedarf, um in Act zu kommen, ist am ganzen Körper, ohne an ein einzelnes besonderes Organ gebunden zu sein; vielmehr besteht das Gefühl in der einfachsten Zusammenfassung des animal selbst oder in der natürlichen Vermischung der elementaren Qualitäten. Das Fleisch selbst ist darum dasjenige, was die ganze sensitive Kraft in sich aufnimmt, und was als uniformes Organ dieser selben sensitiven Kraft den ganzen Gefühlssinn in sich trägt, weßhalb man an jedem Theile des Fleisches Empfindung hat von dem, was den Leib afficirt. Ein Umstand, der nicht zu erklären sein würde, wenn das Gefühl an einen einzelnen Theil gebunden wäre. Dieser Umstand scheint dem Bovillus so wichtig und überzeugend, daß er es geradezu als eine Ungeräumtheit bezeichnet, wenn Einige ein vom Fleische verschiedenes besonderes Organ beanspruchen und etwa sagen, daß unter der Haut sich gewisse verbundene, netzartige Verschlingungen von Nerven befinden, welche die Träger der Empfindungen sind. Denn, wenn diese Annahme eine begründete wäre, wenn die Natur in solcher Weise für den Gefühlssinn des animal gesorgt hätte, so würden alle zwischen diesen verschlungenen und sich schneidenden Nerven befindlichen viereckigen Theile des

---

1) S. 23. 3, wozu wegen der Qualitäten das ganze Cap. 22 zu vergleichen ist.

2) S. 25. 2; S. 31. 1 et 3; S. 32. 1.

3) S. 15. 3.

Gefühles entbehren und sehr viele Theile des animal insensibel sein. Zudem müßte ja auch bei anatomischen Secirungen des animal dieser Nerv sich finden und zum Vorschein kommen, was durchaus nicht der Fall ist [1]). Mit diesen Ausführungen ist jedoch folgende Stelle zu vergleichen, wo gesagt wird, daß, wenngleich der Gefühl= oder Tastsinn im ganzen Körper des Thieres ist, deß=ungeachtet jene Glieder dessen wahre und eigentliche Organe genannt werden können, welche als Organe aller Organe erscheinen, nämlich die Arme, Hände und Finger, die sich in solcher Weise um den ganzen Körper herumzubewegen im Stande sind, daß kein Theil des Körpers sich der Berührung von Seite der Hände entziehen kann [2]). Diese beiden Stellen sind offenbar so mit einander in Einklang zu bringen, daß man sagt, für die Affectionen, die von Außen kommend den Körper berühren, gibt es kein besonderes Organ, in welchem sich die Empfindung derselben concentrirte; aber für die vom animal selbst ausgehende und beabsichtigte Betastung der äußeren Objecte dienen besonders die Hände, die gleichsam die Auswüchse und Ausläufer des Fleisches bilden, dazu von der Natur dem Menschen gegeben, um die ihm gegenübertretenden Objecte prüfen zu können, bevor sie mit dem Körper in allen Theilen zusammenstoßen.

Und gerade in dieser Beziehung, nämlich gerade mit Rücksicht auf die leichte Beweglichkeit der Hände, kann gesagt [3]) werden, daß der Mensch alle anderen lebenden Wesen, alle Thiere, in Bezug auf seinen Tastsinn übertreffe, da ja in Bezug auf die Empfindungen äußerer Einwirkungen manche Thiere erfahrungsmäßig ein viel zarteres Gefühl haben, als es dem Menschen eignet. Freilich scheint Bovillus selbst dieses nicht zugeben zu wollen, da er sagt, der Mensch übertrifft alle Thiere an Tastsinn; denn er hat eine sehr feine und leicht durchdringbare Haut, und ein sehr weiches und sehr zartes Fleisch [4]). Er gründet den Vorzug des menschlichen Tastsinnes vor dem thierischen darauf, daß der Gefühl= oder

---

[1]) S. 15. 6. [2]) S. 31. 1.
[3]) S. 15. 7. [4]) L. c.

Tastsinn eben mit dem animal identisch [1]) und ihm wesentlich ist. Je vorzüglicher nun das animal, desto vorzüglicher auch sein Gefühl. Nun ist aber der Mensch das vorzüglichste animal, ergo.

Es erübrigt nur noch eine Frage bezüglich des Sinnes, nämlich diese, warum die mittelbaren Sinne getheilte oder vielmehr doppelte Organe haben. Die Antwort, welche Bovillus auf diese Frage zu geben weiß, läßt sich in Folgendem ausdrücken. Je weiter ein Sinn zu wirken hat, desto reichlicher und intensiver muß die ihm einwohnende sensitive Kraft sein [2]). Nun ist offenbar jenen mittelbaren Sinnen ein weiterer Spielraum ihrer Wirksamkeit angewiesen als den unmittelbaren, und darum haben sie doppelte Sinnesorgane, weil eben in zwei Organen eine größere Kraft sich bethätigen kann als in einem einzigen [3]). Und bei diesen doppelten Organen wird wiederum die sensitive Kraft um so stärker und mächtiger wirken, je weiter die beiden Organe von einander getrennt sind, so daß man geradezu sagen muß, je mehr die sensitive Kraft leisten und wirken muß, desto mehr vergrößert sich die Distanz ihrer Organe [4]). (Dieß wäre somit wieder ein Beweis für die Superiorität des Gehörs vor dem Gesichtssinne). — Trotz ihrer doppelten Organe haben aber diese Sinne doch keine doppelte, sondern nur Eine Empfindung, denn die sensitive Kraft wendet sich in beiden Organen nur einem und demselben Objecte zu, und beide Organe werden auch nur von einem und demselben Objecte afficirt [5]). Denn die ihnen eingegossene und verliehene sensitive Kraft ist nicht eine getheilte und doppelte, sondern wie alle Zweiheit aus der vorausgehenden Einheit entsteht, so ist auch diese Kraft, bevor sie in die Organe kommt, in einem früheren und vorderen Theile des lebenden Wesens geeint versammelt, und dieser Ort ist die Quelle und der Anfang der ganzen Sensation [6]). Von hier ergießt sich ja die sensitive Kraft in die beiden Organe

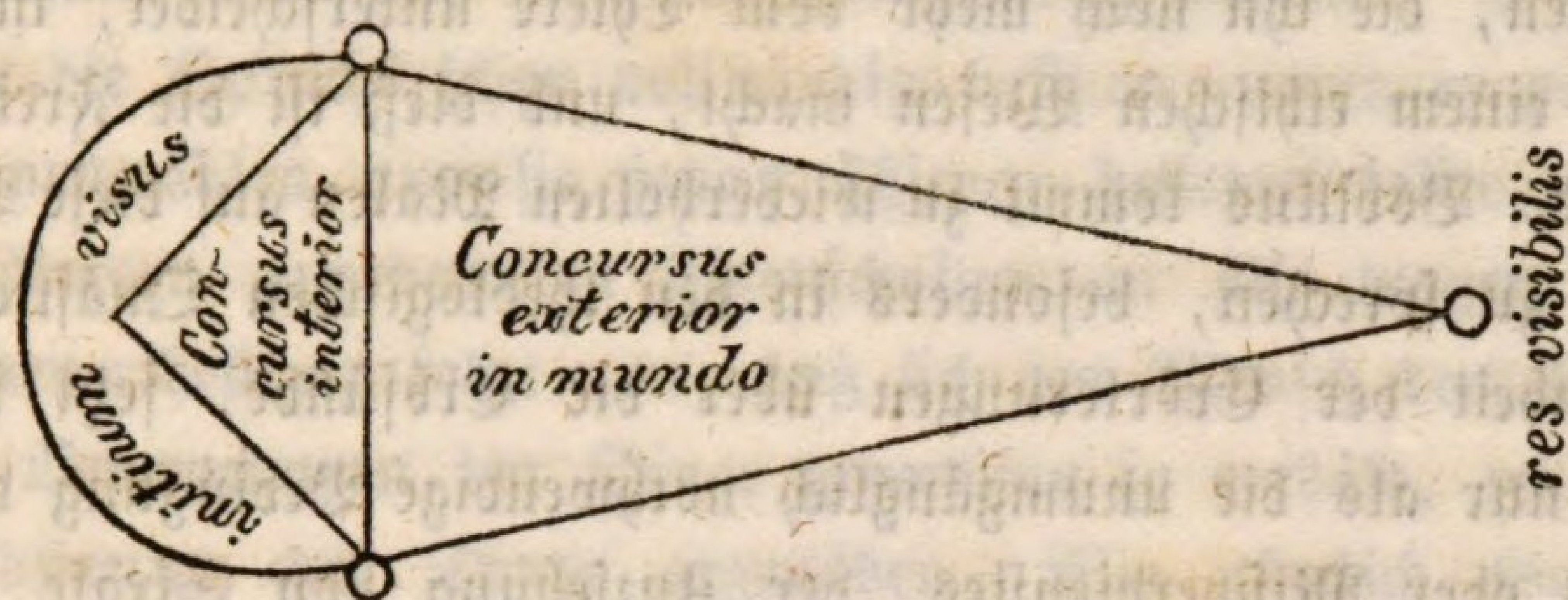
---

[1]) So zwar, daß der Tastsinn den ersten Unterschied zwischen dem Thiere und der Pflanze statuirt. S. 11. 1.

[2]) S. 11. 5. [3]) S. 11. 6. [4]) S. 11. 7.

[5]) S. 12. 1 — 3. [6]) S. 12. 4.

und concentrirt sich dann wieder in dem Objecte, worauf sie gerichtet ist. Und die Species oder das Bild dieses Objectes geht auf demselben Wege durch beide Organe in denselben Ort zurück und hier entsteht die einzige und einheitliche Empfindung. Beigesetzte Zeichnung wird die Sache anschaulich machen.



Diese Sinne nun, die wir bisher betrachtet haben, hat der Mensch mit den Thieren gemein, und darum gilt das über sie Gesagte für jene ganze Gattung von Wesen, die mit dem Begriffe „animal" bezeichnet werden können, von denen der Mensch als das vorzüglichste und vollkommenste erscheint. Es könnte nun Jemand geneigt sein zu fragen, ob denn hiemit nicht behauptet werde, daß der Mensch dem Thierreiche angehöre, und nicht wesentlich von dem Thiere verschieden sei. Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß der Mensch allerdings nach der einen Seite seines Wesens hin dem Thierreiche beigezählt werden könne, daß er aber deßungeachtet vermöge seines zweiten Hauptbestandtheiles eine neue, wesentlich höhere Gattung bildet und sich vorzüglich durch die Vernunft und die unsterbliche Seele von den Thieren unterscheidet. Während nämlich die höchste Kraft, die dem Thiere zukommt, die Imagination [1]) oder die sinnliche Vorstellung ist, eignet dem Menschen die Vernunft, die die Sinne zu lenken, zu beherrschen und auch die Vorstellungen zu prüfen, zu läutern und zu corrigiren hat. Die Vernunft ist also unter allen Fähigkeiten und Potenzen die höchste, und darum muß auch der Mensch als das vollkommenste und vorzüglichste Wesen bezeichnet werden, und

---

[1]) S. 21. 5.

zwar nicht bloß als das vollkommenste animal, sondern, da ihm allein die Vernunft als die specifisch menschliche Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit zukommt, als ein [1]) von allen anderen auf der Welt lebenden Geschöpfen wesentlich verschiedenes Wesen.

Wir haben nun noch eine Eigenthümlichkeit des Menschen zu erwähnen, die ihn noch mehr vom Thiere unterscheidet, indem sie ihn zu einem ethischen Wesen macht, und dieß ist die Freiheit des Willens. Bovillus kommt zu wiederholten Malen auf diese Willensfreiheit zu sprechen, besonders in den theologischen Quästionen bei Gelegenheit der Erörterungen über die Erbsünde, setzt sie aber immer nur als die unumgänglich nothwendige Bedingung des Verdienstes oder Mißverdienstes, der Zuziehung von Strafe und der Erwerbung von Belohnungen voraus, ohne einen Beweis für das wirkliche Freisein des Menschen zu führen. Offenbar hielt er es nicht für nothwendig, die Freiheit des Willens wissenschaftlich zu beweisen, da sie ja so unmittelbar gewiß sich darstellt, daß kein Vernünftiger sie leugnen kann. Darum kann auch hier nichts weiter über dieselbe angeführt werden.

Dagegen ist aber noch ein anderer Punkt zu berühren, der nicht übergangen werden kann, wenn es sich um den Vorzug des Menschen handelt, und dieß ist die Fähigkeit des Menschen, seine Gedanken auch nach Außen hervortreten und verkörpert erscheinen zu lassen, oder das Vermögen der Sprache. Wie ist wohl der Mensch zur Sprache gekommen? Was Bovillus über diese Frage zu sagen weiß, ist Folgendes. So viel muß von vornherein zugegeben werden, daß Adam die Sprache nicht von Anderen erlernt haben kann, weil außer ihm kein Mensch existirte. Er kann darum dieselbe entweder nur durch Nachahmung von Naturlauten erfunden, oder er muß sie von Gott selbst empfangen haben, sei es, daß Gott in gewisser Weise den Lehrer machte und dem Menschen allmählig die Sprache so zu sagen anlernte, sei es, daß er sie sogleich bei der Erschaffung dem Menschen als Geschenk mitgab. Bovillus

---

[1]) S. 21. 1.

entscheidet sich für die letztere Annahme, und sagt ausdrücklich: Adam erlangte die Sprache nicht durch Uebung oder Unterricht oder durch Verkehr mit Anderen, sondern von Natur aus war sie ihm als göttliches Geschenk mitgegeben. Den Grund für diese Annahme findet er in dem Umstande, daß Gott alle Thiere ihm vorführte, damit er sie mit entsprechenden Namen benenne. Offenbar mußte er die Sprache schon vollständig besitzen, wenn er passende Namen auswählen und sie jenen Thieren beilegen sollte, welche die im Namen angedeuteten Eigenschaften an sich tragen. Aus der Namenertheilung folgt nun, daß sich der Mensch den Worten und den Benennungen der Dinge gegenüber so verhält, wie Gott den Substanzen der Dinge gegenüber. Wie nämlich Gott die Dinge frei geschaffen, so hat ihnen der Mensch nach eigenem freien Gutdünken (arbitrarius) die Namen gegeben. — Die Sprache ist also ein unmittelbares Geschenk Gottes. Nun ist aber die Sprache nichts anderes als die Verkörperung, als der sinnliche Ausdruck von inneren Begriffen und Gedanken, darum müssen — so scheint es wenigstens logisch nothwendig zu sein — auch die Begriffe, die Gedanken und Ideen dem ersten Menschen anerschaffen worden sein. Allein Bovillus meint, dieß sei zwar gegenwärtig so, daß die Gedanken dem Worte vorangehen, bei Adam aber sei es umgekehrt gewesen, bei ihm mußten die einfachen Worte den wahren Begriffen vorausgehen, da ja die Begriffe (notiones mentis) sich auf Unterscheidung von G u t und B ö s e, auf wahre Erkenntniß beziehen. Nun aber hatte Adam damals noch keine wissenschaftliche Erkenntniß [1]), also auch nicht wahre und eigentliche Begriffe [2]). — Wie er aber trotzdem den Thieren die ihnen entsprechenden, ihrem Wesen und ihren Eigenschaften anpassenden Namen geben konnte, dieß und manche andere zu berücksichtigende Punkte erklärt uns Bovillus nicht.

Wir haben nun so ziemlich Alles zusammengestellt, was sich als zur Anthropologie gehörig in den Schriften des Bovillus findet,

---

[1]) Die Erkenntniß erlangte er erst durch den Genuß vom „fatalen Holze.“

[2]) Vergleiche Qu. 1. V. 55 — 64.

und es dürfte im Verlaufe unserer Darstellung klar geworden sein, daß unser Philosoph sich ziemlich sorgfältig mit der Erforschung des Menschen beschäftigte, und daß er darauf bedacht war, über den Ursprung, das Wesen und die Eigenschaften der Kräfte desselben sich Klarheit zu verschaffen. Wir haben aber bisher den Menschen nur in dem Einen Zustande des Wachens betrachtet, weßhalb wir jetzt noch dem anderen Zustande desselben, dem Schlafe, unsere Aufmerksamkeit schenken wollen. Einige Andeutungen hierüber habe ich schon am Schlusse der Kosmologie gegeben, auf welche ich darum verweise.

Der Schlaf ist Ruhe von den Thätigkeiten der einzelnen Sinne, die eintritt, wenn die sensitive Kraft sich von den einzelnen Organen in's Innere, in sich selbst zurückzieht [1]). Es ist zum Schlafe nicht hinreichend, den einen oder anderen Sinn allein zu unterbrechen, sondern alle Sinne müssen ermüdet ihre Acte unterbrechen. Da aber die einzelnen Sinne ihre Thätigkeiten und Functionen nur auszuüben vermögen durch die in sie ausströmende sensitive Kraft [2]), diese aber besonders im Gefühl- oder Tastsinn sich concentrirt, so ist, wenn ein wahrer und vollkommener Schlaf eintreten soll, vor Allem nothwendig, daß der Gefühlssinn gelöst und unterbrochen wird; nur dann werden auch die übrigen ihre Acte einstellen und der Ruhe und des Schlafes theilhaftig werden [3]). Da nun der Mensch von der Bewegung der Welt fortgerissen [4]) und in ihm das, was in der Welt vorgeht, nachgebildet wird, so ist es begreiflich, daß die sensitive Kraft sich von den äußeren Sinnen zurückzieht, wenn in der Welt die Sonne untergeht und die Nacht erscheint [5]), so daß der Schlaf der kleinen mit dem der großen Welt zusammenfällt. Wie wir aber in der großen Welt einen unvollkommenen und einen vollkommenen Schlaf unterschieden haben, so ist dieser Unterschied auch im Menschen festzuhalten. Der unvollkommene Schlaf entsteht durch die Unterbrechung der äußeren Sinne, wenn die sensitive Kraft sich aus dem Gefühlssinne in sich selbst, in den

---

[1]) S. 14. 3. [2]) S. 15. 2. [3]) S. 14. 3—7.
[4]) S. 15. 2. [5]) S. 2. 7.

inneren Sinn zurückzieht[1]). Dadurch wird der innere Sinn, die Einbildung, freier und ungestörter kann er sich mit den in ihm ruhenden Bildern und Vorstellungen beschäftigen[2]). Hier ruht demnach nicht der ganze Sinn, vielmehr wird der innere Sinn mehr angestrengt und ermüdet, weßhalb er auch dann einer Ruhe bedarf. Und erst, wenn auch dieser innere Sinn in Ruhe und Unthätigkeit ist, tritt der wahre und vollkommene Schlaf ein[3]). Es entsteht darum die Frage, wie denn der innere Sinn in seiner Thätigkeit gehindert und so der tiefe Schlaf entstehen kann. Die Vergleichung des Menschen mit der großen Welt muß die Antwort auf diese Frage geben. Den Bildern und Vorstellungen des inneren Sinnes entsprechen in der Welt die Sterne, die, wenn völlige Dunkelheit und damit der wahre Schlaf der Welt entstehen soll, gleichfalls verschwinden müssen. Die Sterne aber werden verhüllt und unsichtbar gemacht durch Dünste, Nebel und Wolken, die sich zwischen unser Gesicht und die Sterne in die Mitte legen. In ähnlicher Weise müssen auch die Bilder und Vorstellungen des inneren Sinnes vor der sie beschauenden Seelenkraft verhüllt werden. Diese speculative Kraft nun ruht im Herzen, die Bilder im Organe des inneren Sinnes, im Gehirne[4]). Zwischen Gehirn und Herz müssen also verhüllende Schleier gezogen werden. Diese Schleier nun sind nichts anderes, als gewisse innere Dünste und Nebel, die vom Herzen aufsteigen und zum Gehirn aufwärts gehen, es verfinsternd und umwölkend und alle Bilder der beschauenden Kraft[5]) verhüllend. „Der vollkommene Schlaf des animal entsteht also aus zwei Ursachen: erstens aus dem Rücktritte der sensitiven Kraft von den äußeren Gliedern und Sinnesorganen; und zweitens aus dem Hinzukommen und dem Dazwischentreten der Dünste und Wolken, welche vom Herzen zum Gehirne aufsteigend die präsentative Kraft von der intuitiven trennen.“ — Diese Dunstwolken sind eine Frucht der Thätigkeit der vegetativen Kraft, die eben so gut wie die sensitive eine der Seele einwohnende Potenz ist, und um

---

[1]) S. 16. 1. [2]) S. 16. 7. [3]) S. 16. 6.
[4]) S. 18. 4—6. [5]) S. 18. 3.

so mehr in Wirksamkeit treten kann, je mehr die andern Potenzen zurücktreten. Daraus folgt, daß die Verdauung und die ernährende Thätigkeit zur Nachtszeit, im vollkommenen Schlafe [1]), am größten ist, da alle anderen ruhen. Darum können im wahren Schlafe auch keine Träume entstehen. Denn nur dann können wir sagen, daß der Mensch träume, wenn die Bilder und Vorstellungen sich der inneren speculativen Kraft darstellen, was aber im vollkommenen Schlafe nicht der Fall ist [2]).

Wenn nun die sensitive und imaginative Seelenpotenz im Schlafe ruhen, kann dann die Vernunft, die Richterin der Einbildungen, noch thätig sein, oder muß auch sie vollständig ruhen? Nein, die Vernunft ist die unermüdliche geistige Kraft, und kann beständig in Wirksamkeit sein, weßhalb sie auch keiner Ruhe im Schlafe bedarf. Denn nur diejenigen Kräfte sind der Ermüdung unterworfen und der Ruhe bedürftig, welche körperlich und materiell sind und durch den Widerstand der Gegensätze geschwächt werden können, wie es bei der sensitiven der Fall ist. Denn diese ist zwar an sich ewig und unsterblich, hat aber der Verwesung unterworfene Organe, die sich aufreiben und hinwelken, weßhalb sie dieselben oft ruhen und sich wieder erholen lassen muß. Die Vernunft aber vollzieht ihre Thätigkeit im Inneren der Seelensubstanz selbst, und ist an kein körperliches Organ gebunden. Die Vernunft ist ja jenes Vermögen, wodurch die Seele sich selbst betrachtet und beschaut, und zwar unmittelbar, ohne daß zwischen der repräsentativen und der intuitiven Kraft ein Medium liegen kann. Deßwegen kann auch die Seele vor sich selbst nicht verhüllt werden, oder die Seele als Object kann von der Seele als Subject nicht getrennt und geschieden werden [3]). Vielmehr erscheint im Schlafe die Vernunft meistens freier und ungebundener als im wachen Zustande des Menschen. Denn der äußere Sinn reißt meistens auch die Einbildung und die Vernunft mit sich fort; wenn aber der Mensch vom Schlafe überwältigt ist und die äußeren Sinne gebunden sind,

---

[1]) S. 19. 5. [2]) S. 19. 1.
[3]) S. 20. 1—2; S. 24. 3.

so erscheinen die inneren Kräfte der Einbildung und der Vernunft, als der Vorsteherin und Beurtheilerin der in der Einbildung vorhandenen Vorstellungen, freier und ungehinderter in den ihnen eigenthümlichen Functionen[1]). Gerade aus der freien und ungebundenen Kraft der Vernunft erklärt es sich, warum wir die im Traume uns vorschwebenden Bilder als Täuschung und nicht als Wahrheit betrachten, während im entgegengesetzten Falle, wenn auch die Vernunft betäubt und gebunden wäre, wir das Schicksal der unvernünftigen Thiere theilen müßten, welche die Bilder und Träumereien nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermögen[2]).

Das nun ist es, was vom Nachtleben oder vom Schlafe des Menschen bei Bovillus sich findet. An diese Darstellung reihen wir nun zum Schlusse der anthropologischen Lehre noch dasjenige an, was mit dem Lebensende des Menschen in innigstem Zusammenhange steht, nämlich die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.

Daß ein beständiges Entstehen und Vergehen der einzelnen Naturwesen stattfindet, sehen wir tagtäglich, wohin wir auch blicken mögen. Und inwieweit der Mensch zu den Naturwesen gehört oder materiell ist, insoweit theilt er auch gleiches Loos mit allen übrigen. Der Mensch lebt ja nur kurze Zeit, scheidet dann aus dem Leben und seine Stelle nimmt ein anderer ein. Sein Leib ist aus Materie zusammengesetzt, und zerfällt darum auch wieder in seine Theile. Es tritt sonach eine Trennung der beiden Hauptbestandtheile des Menschen ein, indem „der eine Theil, der Körper, der von dem anderen Theile, der Seele, sein Leben empfängt, in seine Materie zurücksinkt, in Asche sich auflöst und in die Atome zerfällt". Anders dagegen ist es mit der Seele, die wegen ihrer Immaterialität, Geistigkeit und Einfachheit nicht untergehen kann. Die Beschaffenheit der Seele selbst ist sonach auch der Grund der Unsterblichkeit. Darum fügt Bovillus zu den eben angeführten Worten hinzu: „Die Seele dagegen, die ihrer Natur nach untheil-

---

[1]) S. 20. 3—4. [2]) S. 20. 5—7.

bar [1]), immateriell, von ätherischer und geistiger Substanz ist, verwelkt keineswegs im Tode, sie löst sich nicht auf, sie geht nicht zu Grunde; sondern [2]) mit allen ihr einwohnenden Kräften bleibt sie ganz, ungetheilt und unversehrt." Also die Substanz der Seele ist untrennbar und natürlicherweise unzerstörbar; die vernünftige Seele ist ganz und gar unsterblich [3]), wie überhaupt alle intellectuellen Creaturen unsterblich sind [4]) und, einmal in's Sein gesetzt, immer im Sein verharren. Sie sind ja nicht auf dem Wege der Zeugung entstanden, und eben darum können sie auch nicht auf dem Wege der Verwesung untergehen und verschwinden. Denn nur auf dem Wege, auf welchem die Dinge in's Sein eingetreten sind, können sie aus demselben hinauskommen und in die Finsterniß des Nichtseins zurückfallen. Was auf dem natürlichen Wege der Zeugung entsteht, geht auf dem natürlichen Wege der Verwesung unter. Was ungezeugt ist, ist auch unverweslich. Nun aber ist die Seele als einfache Substanz von Gott unmittelbar aus Nichts geschaffen, darum kann sie unmöglicherweise in mehrere Theile aufgelöst werden oder sterben, sondern muß unsterblich sein. Nur durch unmittelbares Eingreifen Gottes, durch Vernichtung (annihilatione) könnte sie des Seins beraubt werden [5]). — Die aus der Einfachheit und Untheilbarkeit, sowie aus der Creation der Seele hergeleiteten Beweise für ihre Unsterblichkeit sind die wichtigsten, die Bovillus anführt, indem vielen anderen vorkommenden Argumenten kaum Beweiskraft beigelegt werden kann, wie z. B. dem, welchen er im Buche de sensu anführt [6]), wo er sagt: „Wie die Wissenschaft des Menschen unkörperlich und unverweslich (incorruptibilis) ist,

---

[1]) Gerade die Untheilbarkeit der Seele, die Untrennbarkeit von intellectus agens und intellectus possibilis ist auch die Grundlage der ganzen Ausführung des Kapitels 13. de Sap., das die Ueberschrift trägt: „Von der Unsterblichkeit der Seele."

[2]) Sa. 19. [3]) S. 20. 2, 3.

[4]) N. 8. 3. [5]) N. 4. 6.

[6]) S. 24. 3; denselben Gedanken führt er in anderer Weise auch durch: I. 14. 6.

so muß sie auch in einem unsterblichen und unverweslichen Gefäße aufgenommen und enthalten sein und bewahrt werden. Nichts aber ist im Menschen unsterblich, außer seine vernünftige Seele oder sein Geist." An einem anderen Orte kehrt er das Verhältniß um und sagt: Weil die Substanz der Seele unveränderlich und unsterblich ist, so müssen auch alle ihre Potenzen und Kräfte unvergänglich sein und ewig dauern, und zwar nicht allein die ihr von Natur zukommenden, sondern auch alle erworbenen Fähigkeiten, welche den Reichthum der Seele ausmachen [1]).

Noch zwei andere Beweise werden angeführt für die Unsterblichkeit der Seele, von denen der Eine aus der Natur der permanenten Qualität, der andere aus dem Unterrichte des menschlichen Intellectes hergeleitet ist [2]). Die Sache ist, um es kurz zu sagen, folgende. Die beharrenden Qualitäten entstehen und bilden sich allmählig aus, zuerst der eine Theil, dann ein anderer u. s. f. bis zuletzt alle mitsamen die ganze Qualität bilden und vollenden. Es darf also der erste Theil nicht verschwinden, wenn der zweite dazu kommt u. s. f., denn sonst würde die Qualität nie vollendet werden. So auch entstehen die einzelnen Seelen allmählich, eine nach der andern, bis zuletzt am Ende der Tage die ganze menschliche Art vollendet und ausgefüllt sein wird. Wiewohl nun die einzelnen Seelen nach einiger Zeit immer wieder aus der sinnlichen Region und dem Kerker des Körpers auswandern müssen in einen anderen Ort, so können und dürfen doch bei dem Eintreten der später geschaffenen Seelen die früheren nicht zu Grunde gehen und in's Nichts zurücksinken, weil sonst die Art des menschlichen Intellectes niemals zum vollständigen Dasein gelangen könnte. — Daß auf solche Weise eben so gut auch die Unsterblichkeit der Thier- und Pflanzenseele behauptet und bewiesen werden könnte, leuchtet ein. Und daß Bovillus dieselben auch wirklich für unsterblich gehalten habe, scheint aus folgender Stelle geschlossen werden zu können [3]): „wenn die Seele des Menschen und der übrigen lebenden

---

[1]) S. 3. 2. [2]) I. 12. 5 – 6. [3]) S. 6. 8.

Wesen zu Grunde ginge, würde alles Sensible in Nichts zerfallen u. s. w." —

Der andere aus dem Unterrichte abgeleitete Beweis ist folgender. Der menschliche Geist wird gebildet durch die Aufnahme der Erkenntnißbilder, in deren Besitz die Wissenschaft besteht. Soll also der Geist zur Wissenschaft gelangen, so dürfen die ersten Erkenntnißbilder nicht wieder verschwinden, wenn neue in den Intellect einkehren, sondern sie müssen in dem Gedächtnisse hinterlegt und aufbewahrt werden. Wenn nun die Art (species) des menschlichen Intellectes sich ebenso vollendet und erfüllt durch Aufnahme der einzelnen Seelensubstanzen, wie der einzelne Geist durch die Aufnahme von Erkenntnißbildern, so muß jede einzelne Seele ebenso nothwendig unsterblich sein, als die Erkenntnißbilder unvergänglich sein müssen.

Diese und ähnliche Argumente sind zwar sehr geistreich, aber eine Beweiskraft kann ihnen nicht beigelegt werden, obgleich sie zur Erläuterung und Verdeutlichung der Unsterblichkeitslehre förderlich sein mögen.

Wenn nun die beim Tode aus dem Körper scheidende Seele unsterblich ist, so muß sie naturgemäß einen ihr angemessenen Aufenthaltsort bekommen, als welchen Bovillus, für die Seligen wenigstens, den ober dem Firmamente liegenden Himmel betrachtet, wenn er [1]) schreibt: Diesen Himmel können wir den Himmel der Vernunft und der Seligen nennen, die, nachdem deren Seelen sich in Folge der drängenden Nöthigung des Todes den Banden des sterblichen Körpers entwunden haben, in denselben zu wandern von Gott den Auftrag erhalten, und worin sie die wahre Seligkeit genießen, in der Hoffnung und Erwartung ihrer künftigen Auferstehung.

Dieses letzte Wort gibt uns eine Veranlassung, auch noch nach dem letzten Schicksale des menschlichen Leibes zu fragen, eine Frage, die uns um so mehr noch beschäftigen muß, als wir schon zu wiederholten Malen vernommen haben, daß Leib und Seele

---

[1]) S. 27. 2.

für einander bestimmt und auf einander angewiesen sind, und daß die Trennung der Seele vom Leibe nicht etwas Natürliches sei, sondern nur auf außerordentliche Weise eintreten kann.

Wir haben oben gehört, daß mit der Seelensubstanz zugleich alle ihre Kräfte und Fähigkeiten unvergänglich und unsterblich sein müssen. Nun aber sind manche Seelenpotenzen an die Organe des Körpers angewiesen, so zwar, daß sie sich ohne dieselben nicht bethätigen können, sondern müßig und unthätig verbleiben müssen, wie es z. B. mit der sensitiven Kraft durchaus der Fall ist [1]. Aber auch bei höheren und vorzüglicheren Potenzen tritt in manchen Beziehungen eine Hemmung und Verhinderung ihrer vollen Bethätigung ein, da ja jede Seelenkraft mit dem ihr eigenthümlichen Organe verbunden sein muß, um ihre Thätigkeiten in vollkommener Weise ausüben zu können. Da es nun der Seele, als einem geistigen, intellectuellen Wesen natürlich ist, in Thätigkeit zu sein, so widerspricht es ihrem innersten Wesen, die meisten oder doch mehrere ihrer Kräfte in Unthätigkeit lassen zu müssen. Ein solcher Widerspruch kann aber doch nicht beständig fortdauern, darum muß man vernünftigerweise sagen, daß, wenn die Seele einmal (auf welche Weise nur immer) vom Körper getrennt und außer demselben zu wohnen genöthigt wird, sie zuletzt doch wieder dem Körper zurückgestellt und mit ihm vereinigt werden müsse [2]. Und so führt uns diese Betrachtung von selbst „auf das Mysterium der Auferstehung". „Alle Dinge sind nämlich von Gott geschaffen worden, um in der ihrer Bestimmung angemessenen Weise zu subsistiren. Gott kann nicht zugeben, daß irgend Etwas in der Natur ganz müßig und umsonst da sei. Nun ist die vernünftige Seele für den Körper bestimmt und im Körper soll sie sein und wohnen, da sie mehrere Kräfte nur in Vereinigung und im Zusammenhange mit dem Körper auszuüben vermag. Es wird darum in Folge der göttlichen Güte und Barmherzigkeit geschehen, daß der in Atome aufgelöste Körper wieder zu seiner früheren Form

---

[1]) S. 6. 4. [2]) S 6; Sa. cap. 14.

vereinigt und dann die ewige Wohnung der Seele werde" [1]). Um so mehr ist dieses zu erwarten, als der Körper „mit heiligem Eifer im gegenwärtigen Leben mit der Seele gekämpft hat, weßhalb er auch im künftigen Leben durch die Fülle des ewigen Lichtes und in Unsterblichkeit zu ewigem Bündniß mit ihr vereinigt werden soll" [2]). — Der menschliche Körper wird aber auch nach seiner Auferstehung wieder einen Raum zum Wohnplatze nöthig haben, weßhalb auch die Welt nach ihrer Vernichtung wird wiederhergestellt werden müssen, was auch die heil. Bücher an vielen Stellen bezeugen [3]). Die Welt ist ja das natürliche Domicil des Menschen, und nur auf außernatürliche Weise kann der Mensch außer dieselbe hinauskommen [4]). Was aber gegen die Natur oder doch wenigstens außernatürlich ist, ist unbeständig und einer schnellen Veränderung und Vergänglichkeit unterworfen. Darum muß auch hier der der Natur des Menschen angemessene Zustand wieder eintreten und der Auferstehung des Leibes nothwendig die Wiederherstellung der Welt folgen, die ebensogut der Körper des Menschen, als der menschliche Leib der Körper der Seele ist. Und [5]) dann wird sowohl die kleine als die große Welt in unvergänglicher Dauer bestehen, und das aus beiden zugleich bestehende Universum wird niemals mehr einen Untergang zu fürchten haben.

---

[1]) I. 10. 8.
[2]) N. 4 7.
[3]) Sa. 14.
[4]) G. 13. 4.
[5]) S. 6. 7—8.

V.

Ethik.

Wir haben zwar früher, als wir die Eintheilung der Philosophie nach Bovillus besprachen, gesehen, daß er nur die sogenannte theoretische Philosophie berücksichtigte und der praktischen mit keiner Sylbe Erwähnung that. Es könnte demnach scheinen, als handelten wir durchaus nicht in seinem Sinne, wenn wir den bisherigen Erörterungen noch einen weiteren kleinen Abschnitt beifügen, welcher die wichtigsten Punkte der Sittenlehre in aller Kürze darstellen soll. Allein, wenn er auch in seiner Eintheilung die Ethik nicht speciell mit aufführte, so kann, scheint uns wenigstens, dieß durchaus noch kein Grund sein, diese von der Philosophie auszuschließen, vielmehr möchten wir glauben, daß die Ethik, nach der Anschauung des Bovillus, gerade das letzte Glied, oder, wenn ich so sagen soll, die Blüthe und der Gipfelpunkt aller philosophischen Disciplinen ist, zu welcher sich die in den früheren Abschnitten entwickelten Lehren nur vorbereitend oder als Mittel verhalten. Ich verweise für diese meine Behauptung nur auf das, was schon in dem Lebensabrisse gesagt wurde, wo von der Richtung der Bovill'schen Philosophie die Rede war, daß nämlich mit der Speculation die Mystik verbunden werden müsse, auf daß die Philosophie und die wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt sich als ein Medium erweise, wodurch wir zur Vereinigung mit Gott, als

dem höchsten Gute und dem letzten Ziele aller Dinge, gelangen. Zur Erkenntniß Gottes soll alle andere Erkenntniß vorbereiten und verhelfen, und der Erkenntniß soll die Willensrichtung entsprechen, was nichts anderes sagen will als dieses: sowie Gott das höchste und oberste Object des Erkenntnißvermögens ist, so muß er auch das letzte und höchste Object des Strebens unserer Willenskraft sein. Die Erkenntniß muß den Willen mit sich fortreißen, da ja die ganze Seele von Gott und für Gott geschaffen ist.

Aus diesen Bemerkungen dürfte man leicht auch einsehen, daß wir die Ethik nicht willkührlich, sondern weil es uns im Geiste des Bovill'schen Systems gelegen zu sein scheint, an den Schluß unserer Gesammtdarstellung verweisen, ein Verfahren, welches auch durch folgende Bemerkungen, wenn es überhaupt noch nöthig sein sollte, gerechtfertigt werden kann.

In dem unmittelbar vorausgehenden Abschnitte ist nämlich die Lehre vom Menschen als solchem entwickelt worden, d. h. vom Menschen, wie er seiner Idee und seinem Begriffe gemäß sich darstellt, nämlich als ein Wesen, das aus Leib und Seele besteht und eine Reihe von Kräften und Potenzen in sich trägt, durch deren Bethätigung und Ausbildung es zur Herrschaft über die gesammte Natur sich erheben und Alles in sich aufnehmen und in und durch sich Alles zum höheren Sein erheben soll. Betrachten wir aber die einzelnen Menschen der Wirklichkeit, so sehen wir zwar an allen den Begriff „Mensch" realisirt, Alle sind der Substanz und dem Wesen nach Menschen, da sie die beiden Hauptbestandtheile und die einem jeden derselben zukommenden Fähigkeiten in sich haben; aber bei Allen treffen wir nicht gleichmäßig die Bethätigung und Anwendung der in sie gelegten Fähigkeiten, nicht Alle streben gleichmäßig der gottgegebenen Bestimmung nach, weßwegen auch nicht Alle mit gleich vollem Rechte „Menschen" genannt werden dürfen. Vielmehr ist wahrhaft und eigentlich nur derjenige ein Mensch im vollsten Sinne des Wortes, der nicht bloß der Substanz nach, sondern auch mit Willen ein Mensch ist [1]).

---

1) Sa. 7.

Dieß ist aber nur der vernünftig gebildete oder der weise Mensch, während von dreierlei anderen Menschenarten dieß nicht gesagt werden kann. Nun ist aber Weisheit mit Tugendhaftigkeit identisch [1]), und darum ist nur der tugendhafte Mensch in Wahrheit Mensch. Und dieß ist der Grund, warum auf die Anthropologie gleichsam als Ergänzung noch die Ethik folgen muß, da sie ja die Mittel und Wege aufzeigt, wodurch der Mensch zur Tugend gelangt und sich in derselben erhalten kann.

Indeß möge man hier kein vollständig ausgebildetes System der Ethik erwarten, da sich Bovillus nirgends ex professo damit beschäftigt, sondern nur bei anderen Gelegenheiten einzelne Gedanken beibringt, die in das Gebiet der Ethik eingreifen, und diese sollen hier nur in einer zusammenhängenden Form aufgeführt werden.

Die Grundvoraussetzung aller Sittlichkeit und somit auch der Sittenlehre oder der Ethik ist ohne Zweifel die Willensfreiheit. Darum setzt auch Bovillus dieselbe überall voraus und findet in ihr die Möglichkeit des Abfalles von Gott und zugleich auch das Recht der Bestrafung eines solchen Abfalles. So lehrt er von den Engeln [2]), daß sie deßwegen aus ihrem ursprünglichen Zustande hinausfielen, weil sie sich zum göttlichen Wohnsitze erheben wollten, und fügt später [3]) hinzu: „alle Engel waren von Anfang an frei erschaffen, und darum konnten sie von ihrem Gute abfallen; und gerade deßwegen auch wird es allen zum Verdienst oder Mißverdienst, als Tugend oder Laster angerechnet, je nachdem sie treu geblieben oder abgefallen sind.“ Dasselbe muß selbstverständlich auch von dem Menschen gelten, auch ihm muß die Freiheit des Willens beigelegt werden, da auch sein Hinaustreten aus dem Zustande ursprünglicher Glückseligkeit nicht anders erklärt werden konnte. — In dem rechten Gebrauche und der entsprechenden Benützung dieses Vermögens der Willensfreiheit beruht nun die Sittlichkeit, in deren Mißbrauch die Unsittlichkeit. Darum

---

1) Sa. 1 et 6. 2) Qu. II. 69. 3) Qu. II. 75.

muß auch jene Regel und jene Norm, welche den rechten Gebrauch des Willens bestimmt, als der Centralpunkt und die Seele der Ethik gelten. Dieses leitende und bestimmende Princip des Willens ist aber die Vernunft, welche überhaupt als die Beurtheilerin aller Beziehungen und Verhältnisse erscheint.

Damit haben wir also das Princip, welches Bovillus für die philosophische Ethik aufstellt, ausgesprochen und damit auch den Schlüssel für das Verständniß seiner hierhergehörigen Lehren gefunden.

Die Vernunft nun ist, wie bereits in früheren Abschnitten dargethan wurde, die Mitte der Seele, jenes Auge, mit dem der Mensch nach zwei Seiten hinzuschauen vermag, nach vorwärts und rückwärts. Würde die Stellung der Vernunft verrückt, so müßte im gesammten Seelenleben Unordnung und Verwirrung entstehen, es würden die niederen Kräfte entweder auf Kosten der höheren gepflegt, oder die höheren Potenzen zum Nachtheil und Verderben der niederen ausgebildet und entwickelt, in jedem Falle aber das von Gott gewollte und gesetzte harmonische Ebenmaß zerstört. Die Vernunft muß also immer in der Mitte bleiben. Ebenso muß auch der Mensch, der das specifisch vernünftige Wesen ist und geradezu als mit Ratio identisch bezeichnet und die „Vernunft der Welt" genannt wird, immer in der rechten Mitte sich halten, weder nach aufwärts noch nach abwärts die goldene Mittelstraße verlassend. Denn nur dann gilt er als weise und somit auch als gut und tugendhaft [1]). „Das zweite Sein der Seele ist nämlich das Gutsein oder das Wissen" [2]), und anderswo heißt es: „das gut und glücklich Sein ist die Weisheit des Menschen [3]).

Das Verbleiben in der Mitte bedingt sonach die Sittlichkeit des Menschen. Die rechte Mitte aber zeigt uns die Vernunft; und sie ist die eigentliche Quelle der Tugend und in ihr beruht sie. „Denn so lange die Vernunft den Vorrang und die Herrschaft

---

[1]) Sa. 1. [2]) S. 29. 3.
[3]) Sa. 31 extr. vergl. Sa. 22 et 27.

behauptet, wird der Mensch die Ruhe und den Frieden der Seele bewahren, die Lockungen der Sinne und das fleischliche Wohlleben fliehen, und durch die in ihm leuchtende Sonne der Vernunft von den Extremen weg in die Mitte geleitet werden. Er wird das „Zuviel" und das „Zuwenig" vermeiden; er wird sich selbst gehören, seiner selbst mächtig sein und beständig sich selbst genießen. Die Vernunft ist nämlich die sorgsame Hausmutter im ganzen Hauswesen des Menschen. Gestützt auf die sechs dienenden Sinne thut sie nichts grundlos und vergeblich, sondern auf Alles Bedacht nehmend erstrebt sie nur das, was nützlich, schön und ehrbar ist, während sie das Häßliche und Schändliche vermeidet. So lange ihr die Zügel gelassen werden, so lange sie die Richterin des Menschen ist, wird sie in ihm Alles richtig ordnen und ihn zuletzt von der Erde zu den Gestirnen erheben. Wie nämlich die Gegenwart der Sonne in der großen Welt die Finsterniß verscheucht, die Wolken zerstreut und die drohenden Stürme verhindert und entkräftet: so auch werden in der kleinen Welt, im Menschen, wenn die Sonne der Vernunft ihn erleuchtet und Alles beherrscht, bald alle Finsternisse des Irrthums verdrängt, die Dünste und Nebel der Leidenschaften zerstreut, die Stürme unerfüllter und vernichteter Wünsche besänftiget werden. Ist aber die Vernunft abwesend, so werden sogleich Licht, Weisheit und Tugend den Menschen verlassen, schwarze Nacht und düstere Wolken dagegen werden in ihn einkehren. Die Buhlereien der Sinne zerstören seine Schönheit, bedecken den ganzen Menschen mit Finsterniß, zerfleischen und tödten ihn" [1]).

In dieser Stelle ist im Kerne die ganze Ethik enthalten, deren ganzes Wesen man hiernach in folgendes Axiom zusammenfassen kann: „Wer vernunftgemäß handelt, handelt sittlich gut." Natürlicherweise aber ist hiebei vorausgesetzt, daß die Vernunft richtig und ohne Irrthum den Menschen leitet, daß sie sich in der Beurtheilung der guten und schlechten Dinge nicht täuscht. Da aber diese Voraussetzung nicht schlechthin zugegeben werden kann, so

---

[1]) Sa. 11.

versteht sich von selbst, daß eine solche Ethik nicht vollkommen befriedigend sein könne.

Doch hievon absehend fahren wir fort, die Lehre unseres Philosophen weiter darzulegen, und zwar wollen wir zunächst sehen, welches denn jene Güter seien, nach welchen der Weise oder Tugendhafte zumeist streben soll. Die Antwort hierauf ist einfach: er strebt nur nach den wahren und eigentlichen Gütern, d. h. nach solchen, die in seinem Inneren selbst immer zugegen sein und nicht von jedem äußeren Zufalle ihm geraubt werden können. Denn [1]) „dieß sind keine wahren und um ihrer selbst willen zu erstrebende Güter, die außer der Seele sich befinden, die nicht immer zugegen sein oder die von uns genommen werden können."

Demnach kann das Streben des Weisen oder Tugendhaften nicht auf die Güter des Leibes und nicht auf das, was in der Welt ist, sich beschränken, sondern er dringt in höhere Sphären ein und schwingt sich über die Schranken der irdischen Welt empor. Er gleicht also in gewisser Weise dem Prometheus, welcher — wie die Dichter in ihren Fabeln berichten — entweder mit Erlaubniß der Götter oder allein, gestützt auf die Schärfe seines Geistes und seiner Einsicht, in die ätherischen Gemächer eindrang und bei aufmerksamer Betrachtung und Erforschung der Wohnungen des Himmels nichts Kostbareres und Fruchtbares entdecken konnte, als das Feuer. Dieses nun, welches die Götter den Sterblichen aus Neid und Mißgunst vorenthielten, raubte er, brachte es in die Welt der Sterblichen und belebte damit den aus Lehm gebildeten Menschen. Ebenso verläßt der Weise durch die Kraft seiner betrachtenden Seele die sensible Welt, dringt in die Himmelsburg ein und bringt von dort im unsterblichen Schooße seines Geistes das Feuer der Weisheit in die niedere Welt herab. Er lebt also dem Körper nach zwar auf der Erde, im Geiste aber durchforscht er die himmlischen Wohnungen. Er betrachtet nur das Intellectuelle; nur das Unsterbliche und immer in derselben Weise

---

[1]) Sa. 9. extr.

Verharrende erwägt er in sich. Er ist ja — wie der Dichter Bigus singt — bestimmt, in den himmlischen Hallen den Trost für seinen Geist zu suchen, und wird niemals im irdischen Wohnsitz sich begnügen und befriedigen können. Sondern in die höheren Burgen muß er sich hinüberschwingen, wenn er sich mit voller Kehle sättigen will. Denn nur durch das kann der Geist gesättigt und, so zu sagen, neu belebt werden, was frei von körperlichen und materiellen Zuthaten aus den überweltlichen Gemächern in einem gewissen heiligen Hauche in ihn eindringt [1]). Dieses nun, was er bei seinen Betrachtungen des Himmlischen gewonnen hat, Alles was er in sich aufgenommen hat, ist sein Eigenthum, was er in sich selbst beständig betrachten kann. Von dem Weisen gilt demnach im vollsten Sinne jenes Wort des weisen Bias, welcher denen, die ihm riethen, sein Eigenthum aus der Stadt zu entfernen, geantwortet haben soll: „ich trage alle meine Güter mit mir.“ Denn der Weise hat Alles in der Potenz seiner Seele, d. h. im Gedächtnisse, welches die Vorrathskammer aller intellectuellen Species und die geheime Wohnstätte aller Tugenden und Kenntnisse ist. In ihm sind aufgehäuft die unvergänglichen Schätze und Reichthümer des Weisen, sicher vor den Würmern und Motten, und nicht dem Roste, der Verwesung oder dem Raube eines Tyrannen ausgesetzt. Sie sind nicht dem unbeständigen Rade der Glücksgöttin anvertraut, sie überdauern alle Zeit und verharren ohne Ende in der unversehrten und unsterblichen Seele [2]). Also das Streben des Weisen oder Tugendhaften ist auf das Ewige gerichtet, er strebt nach der Einheit mit sich selbst und nach der Einheit mit Gott. Nach dem Zeitlichen und Vergänglichen strebt er nur insoweit, als er es für seinen Körper nothwendig hat, nur ganz obenhin und gleichsam nur so wie im Vorbeigehen [3]). Nur in der Einheit mit Gott besteht der wahre Friede; wer mit Gott nicht in Eintracht und Liebe verbunden ist, der ist mit sich selbst und allen anderen Creaturen in Zwietracht und Uneinigkeit [4]). Gerade darum

---

[1]) Sa. 8. [2]) Sa. 12.
[3]) Sa. 8; Sa. 16; Sa. 17. [4]) Sa. 49.

muß das Hauptstreben des Tugendhaften auf Gott hingerichtet sein, darauf abzielend, zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Diese Vereinigung kann jedoch nicht eine innere oder substanziale sein (d. h. der Mensch kann nie, mag er auch noch so sehr in der Tugend fortgeschritten sein und an Heiligkeit zugenommen haben, Gott selbst werden), sondern nur eine moralische, d. h. eine Vereinigung durch das Band des Willens [1]). Diese Uebereinstimmung kann jedoch selbstredend nicht dadurch herbeigeführt werden, daß Gott seinen Willen dem des Menschen gleichförmig macht — denn Gott kann nie und nimmer seinen Willen ändern —, sondern nur dadurch, daß der Mensch seinen Willen dem Willen Gottes unterordnet. Und wenn er dieses thut, dann „wird Alles im besten Stande sein" [2]).

Hier nun sind wir an einem Punkte angelangt, der uns auf eine specielle Tugend führt und zwar auf diejenige, welche, wie aus diesen Erörterungen von selbst hervorgeht, die Grundtugend sein muß, nämlich auf die Tugend der Demuth.

Die Demuth nämlich ist nichts anderes, als die Unterordnung und Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen, und zwar eine Unterwerfung, die hervorgeht aus dem Bewußtsein und dem Gefühle der eigenen Schwachheit und Gebrechlichkeit, aus der Anerkennung des unermeßlichen Abstandes, in welchem die Creatur unter dem Schöpfer steht. Darum sagt auch Bovillus [3]), die Demuth ist der Unterschied zwischen Gott und der intellectuellen Creatur, oder der durch einen unermeßlichen Durchmesser getrennte Zwischenraum, an dessen Anfang Gott, an dessen Ende die Creatur steht, die sich ihrer Schwachheit (infirmitatis) wohl bewußt ist. Die Demuth ist also die Frucht der Anerkennung der eigenen Unvollkommenheit, mit anderen Worten: die Frucht der Selbsterkenntniß. Ist nun dann nicht die Selbsterkenntniß die erste oder die Fundamentaltugend? Die Selbsterkenntniß ist zwar die Voraussetzung und die conditio sine qua non jeder Tugend,

---

[1]) Sa. 49. [2]) Ibid. [3]) Qu. IV. 95.

aber sie ist noch keine Tugend selbst. Denn wenn ich auch noch so sehr mich überzeugen muß von meiner Unvollkommenheit, so bin ich deßwegen noch nicht tugendhaft, im Gegentheile muß ich mich um so mehr als sündhaft betrachten. Aber sie führt zur Tugend, insofern sie die Veranlassung wird, daß man nicht Etwas beanspruche, was Einem nicht zukommt, und sich nichts beilege, was man nicht hat, sondern daß man in der angewiesenen und den Zuständlichkeiten entsprechenden Stelle verharre. Darum kann man wohl mit Recht sagen, daß die Selbsterkenntniß die Grundlage und die erste und unerläßlichste Bedingung zur Erlangung der Tugend und Vollkommenheit sei, während die Demuth die erste und die Fundamentaltugend ist, aus welcher alle anderen hervorgehen. Es wäre dieses nicht so schwer nachzuweisen, aber eine umfassende derartige Entwicklung liegt außer dem Zwecke und der Aufgabe gegenwärtiger Arbeit, ich muß mich ja allein auf jene Punkte beschränken, welche von unserem Philosophen behandelt werden. — Die Demuth ist also die Erniedrigung unser selbst vor dem uns gegenüber- oder vielmehr vor dem unendlich über uns stehenden höchsten und vollkommensten Wesen. Je mehr ich mich also selbst erniedrige, desto erhabener und majestätischer muß mir Gott erscheinen, und je majestätischer und vollkommener und heiliger er erscheint, desto mehr hat er Anspruch auf meine Anbetung, Lobpreisung und Liebe. Und somit ist die Liebe zu Gott eine Frucht der Demuth. Bovillus stellt indeß das Verhältniß umgekehrt dar, wenn er schreibt, daß die Liebe zu Gott Demuth und Gehorsam erzeuge [1]). Dieß ist allerdings auch richtig, wenn einmal die Gottesliebe vorhanden ist, und da nach der Lehre der katholischen Kirche die Liebe zu Gott als eine übernatürliche Gnade dem Menschen schon mit der Rechtfertigung eingegossen wird, so kann vom theologischen Standpunkte aus die Sache allerdings so dargestellt werden. Aber hievon abgesehen und auf dem bloß natürlichen philosophischen Standpunkte wird das Verhältniß sich gerade umgekehrt in obiger Weise gestalten.

---

[1]) Qu. II. 76.

Es könnte aber Jemand einwenden, diese Behauptung, daß die Demuth und Selbsterniedrigung die Hauptttugend sei, steht doch im Widerspruche mit der oben ausgesprochenen Grundlehre der Ethik, daß die Tugend darin bestehe, daß man sich in der rechten Mitte erhalte. Denn die Verdemüthigung ist ein Hinuntersteigen unter die Mitte. Darauf ist zu antworten, daß eben die intellectuale Creatur in der Mitte stehe zwischen Gott und der Materie und daß sie so lange in ihrer richtigen Mitte verharre, als sie nicht in die Materie und in die Körperwelt sich versenkt. Dieses aber geschieht noch nicht dadurch, daß sie sich vor dem unendlichen Gotte erniedrigt, vielmehr erhält sie sich gerade durch die Anerkennung ihrer unendlichen Niedrigkeit im Vergleiche zu dem unendlichen und höchsten Wesen des Schöpfers in der von der Natur ihr zukommenden mittleren Stellung. Darum ist die aus der Erkenntniß der eigenen Schwachheit hervorgehende Erniedrigung, die zugleich aus Verehrung gegen Gott geschieht, wahrhaft und wirklich Tugend [1]). Daraus erhellt zugleich, daß nicht jede Erniedrigung Demuth und Tugend sei. Es gibt nämlich eine Erniedrigung (humilitas), welche keine Tugend sondern vielmehr sündhaft ist, und dieß ist die Zaghaftigkeit oder die kleinliche Gesinnung, die unter der Mitte bleibt, entweder von fleischlichen Lüsten verlockt, oder von den Beschwerden des Tugendweges abgeschreckt. Auch noch eine zweite Erniedrigung gibt es, die nicht Tugend genannt werden kann, da sie vielmehr eine Strafe ist für die früheren Sünden, die den Geist bethört hatten; es ist dieß jene Erniedrigung, von der geschrieben steht: „Ich hatte mich erhoben und bin erniedrigt worden und in Verwirrung gerathen.“ Nur die oben besprochene dritte Erniedrigung ist die wahre Demuth, jene vollkommene Tugend der Heiligen, welche in der Nachfolge Christi wegen Gott sich selbst für Nichts achteten [2]); also jene, die ihren Grund in der Erkenntniß der eigenen Niedrigkeit und zugleich in dem Bewußtsein hat, daß der unendliche Gott sich eines so niedrigen und unvollkommenen Wesens annehme und in Liebe umfasse und im Dasein erhalte. Und in

---

[1]) Qu. IV. 94. [2]) Qu. IV. 97.

diesem Bewußtsein muß zugleich sich das Herz zur Liebe gegen Gott mächtig aufgefordert fühlen; es muß also aus der Demuth die Gottesliebe sich entwickeln. Die Gottesliebe ist ja eigentlich nichts anderes, als die Erniedrigung des Liebenden und die Erhebung des Geliebten, des über Alles zu liebenden Wesens. Gott ist der Urheber aller Dinge, der Allen das Dasein gegeben hat und Allen Gutes thun will. Er steht über Allen und muß demnach auch über Alles geliebt werden. Und nur aus reiner Liebe hat er die Creaturen erschaffen, nur aus reiner Liebe erhält er sie; er liebt die Creatur mehr als sie sich selbst lieben kann, und darum muß auch die Creatur Gott mehr als sich selbst lieben [1]). Sich selbst kann ja die Creatur in wahrhaft vernünftiger Weise nur lieben, insofern sie sich als Geschöpf Gottes betrachtet, als ein Wesen, welches etwas Göttliches, das Ebenbild Gottes an sich trägt. Die wahre und sittliche Selbstliebe enspringt sonach aus der Gottesliebe. Wer Gott wahrhaft liebt, muß auch sich selbst lieben, als das Geschöpf Gottes, sowie auch alles Andere, was Gott aus Liebe hervorgebracht hat, d. h. alle vernünftigen Wesen, die außer uns vorhanden sind. Somit bringt die Gottesliebe nicht bloß die Selbst- sondern auch die Nächstenliebe mit sich [2]). Gerade in der Bethätigung dieser dreifachen Liebe gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Menschen besteht alle Tugend und alle Sittlichkeit. Wer Gott liebt über Alles, sich selbst nur als Geschöpf und Ebenbild Gottes, und den Nebenmenschen als das ihm von Gott mit gleichen Rechten zur Seite gestellte Mitgeschöpf, der ist und bleibt in der Mitte, da er sich nicht über Andere erhebt, und nicht über die von Gott ihm angewiesene Stellung hinausstrebt, zugleich aber auch sich hüten wird, das göttliche Ebenbild zu schänden und in den Schmutz des Fleisches und der Materie hinabzuziehen.

Wer dagegen diese goldene Mittelstraße verläßt, ist thöricht und handelt unsittlich, weil er der Vernunfteinsicht entgegenhandelt.

Die Quelle und die Ursache des Hinausstrebens oder auch des Hinausfallens aus der Mitte ist die ungeordnete Selbstliebe. Sie

---

[1]) Qu. II. 76 — 77. [2]) Qu. II. 79 — 81.

war die Ursache des Falles der Engel, sie war die Ursache des Verderbens des Menschengeschlechtes. Sie ist also auch die Ursache alles Uebels und aller Leiden, die in der Welt sind. Die Selbstliebe erzeugt nämlich Verachtung und Haß gegen Gott; und sie ist eine übermäßige Erhebung des Liebenden über das, was allein der Liebe werth ist, nämlich über Gott selbst. Dieß ist jedoch nicht schlechthin von jeder Selbstliebe, sondern nur von der ungeordneten zu verstehen, da wir ja die geordnete Selbstliebe als eine ganz natürliche Folge und Frucht der Gottesliebe so eben kennen gelernt haben. Ungeordnet aber ist die Selbstliebe, wenn man sich selbst mehr liebt als Gott, wenn man die Creatur dem Schöpfer, die sinnlichen Dinge den ewigen und geistigen Gütern vorzieht [1]). Diese verkehrte Selbstliebe kann sich nun in zweifacher Weise geltend machen, indem sie sich entweder mehr auf den Geist oder mehr auf den Leib erstrecken kann. Mit anderen Worten: auf zwei Wegen kann man von der Mitte abweichen, indem man entweder aufwärts strebt oder nach abwärts sich senkt, d. h. indem man einem zu großem Verlangen nach Ehre und Auszeichnung, oder einer zu großen Begierde nach fleischlischer Lust sich ergibt [2]). „Doppelt sind nämlich — schreibt Bovillus [3]) anderswo — die Leidenschaften der Seele, wodurch der unruhige Geist auf verschiedene Seiten hierhin und dorthin gezogen wird, das Verlangen nach Ehre und die Ergötzlichkeit des Fleisches. Jede dieser beiden Leidenschaften schleudert aus Verderben bringendem Bogen drei tödtliche Pfeile in die Seele und tödtet zuletzt die unvorhergesehen mit drei giftgeschwängerten Geschossen verwundete Seele. Denn wenn der Mensch in Folge von Ehrsucht über sich selbst sich erheben, über die Mitte hinaus will, so wird er von unseligen Stürmen in drei furchtbare Klippen geschleudert, in die Klippen der Hoffart, des Zornes und des Neides. Durch die fleischliche Lust wird der Mensch gleichfalls in dreifacher Weise unter den Menschen hinabgeschleudert; und von dem menschlichen Höhepunkte herabgestürzt versinkt der Unglückliche in einen dreifachen Abgrund, in Unkeuschheit, Völlerei und Träg-

---

[1]) Qu. II. 76—80. [2]) Qu. IV. 82. [3]) Sa. 1.

heit." Von diesen sechs Uebeln und Sünden sind die ersten drei Sünden des Geistes, die anderen drei Sünden des Fleisches [1]). Durch die ersteren drei will der Mensch nichtswürdigerweise sich über den Menschen erheben und sich göttliche Ehren anmassen, während er noch nicht einmal menschlicher Ehre würdig ist. Durch die bezaubernden fleischlichen Ergötzlichkeiten wird er, von einem dreifachen Gewichte beschwert, unter den Stand des Menschen hinabgezogen. In beiden Fällen aber, mag er nach aufwärts oder nach abwärts von der Mitte sich entfernen, wird er unglücklich, und in beiden Fällen wird der hinterlistige Tod in den Finsternissen ihn überfallen, und die traurigsten Manen werden seinen Schatten verfolgen. — Zu diesen beiden Gattungen der Sünde kommt noch eine Sünde hinzu, die gewissermaßen zu beiden gehört, nämlich die Liebe zum Besitz, die Habsucht oder der Geiz, welcher weder ganz geistig noch ganz körperlich ist. Denn zum Theil erstrebt man Reichthum, um sich durch dieselben Ehren verschaffen zu können, theils erstrebt man sie, um sich dann dem fleischlichen Wohlleben ergeben zu können [2]).

Sechs Ungeheuer gibt es also, welche wie gräßliche Raubthiere aus der Verborgenheit und aus ihrem Hinterhalte Verderben bringende Waffen auf den Menschen schleudern und seiner Glückseligkeit nachstellen. Allen aber dient die Habsucht als gemeinsames Werkzeug, als ruchlose Dienerin. — Wer aber von diesen Furien aus seiner menschlichen Stellung in der Mitte herausgeschleudert worden ist, der ist nicht mehr ein wahrer und vollkommener Mensch, sondern er ist den niederen Geschöpfen ähnlich geworden. Und zwar macht die Geilheit und Fleischeslust den Menschen dem Thiere ähnlich, für welches der Trieb der Fortpflanzung und die Erhaltung der Gattung das Höchste ist. Die Völlerei oder die unordentliche und nicht unterdrückte Begierde nach Speise und Trank erniedrigt ihn zur Pflanze, welche nur die Funktionen der Ernährung übet. Die

---

[1]) Qu. IV. 82. et Sa. 1.

[2]) An den beiden vorigen Stellen.

Trägheit endlich macht ihn den bloß existirenden, aber des Lebens und der Empfindung ermangelnden, Wesen ähnlich, nämlich dem Minerale. Wie nämlich die Mineralien nur das Sein haben ohne Fähigkeit der Bewegung und des Wirkens, so auch sind Alle, welche die Trägheit in Besitz genommen hat, in beständigem Schlafe betäubt, enthalten sich von aller Thätigkeit und stehen bewegungslos da wie die Steine, gleich als ob ihnen die Mutter Natur nur das einfache Sein ohne alle höhere Kraft und ohne alle Fähigkeit zu lobenswerthen Handlungen gegeben hätte. Sie sind unter Allen am meisten undankbar gegen die Geschenke der Natur, da sie keine ihrer natürlichen Kräfte entfalten und ausüben. Sie sind trotz des Besitzes der Vernunft unvernünftig, trotz des Sinnes empfindungslos, ungeachtet der Lebenskraft entseelt, todt und unfruchtbar, und selbst in ihrem Sein nur eine träge und müßige Substanz [1]).

Nachdem wir nun die Schilderung sowohl des Weisen oder Tugendhaften als auch des Thoren und Lasterhaften vernommen, wollen wir noch ein Kapitel aus der Schrift „De Sapiente" mittheilen, welches uns durch vergleichende Darstellung beider den Contrast noch lebhafter vor Augen führen soll. „Der Weise und Thörichte sind zwar — schreibt [2]) Bovillus — der Natur und Substanz nach gleich; jeder von beiden ist durch seine Bestandtheile von Leib und Seele ein Mensch. Die Seele dieses aber ist öde und leer, die Seele jenes ist mit Tugend, Vollkommenheit, Selbsterkenntniß und geistigem Lichte überflüssig erfüllt und ist ihrer selbst mächtig. Beide haben denselben Ursprung, beide dasselbe Endziel, nämlich Gott. Aber nur der Weise wird durch Tugend und Wissenschaft Gott ähnlich und kann zu seinem Ziele, zu Gott, gelangen; der Thor dagegen wird durch Mangel an Tugend, durch Vermischung mit Unähnlichem und durch Aufnahme entgegengesetzter Beschaffenheiten Gott unähnlich und kann darum auch nicht zu ihm, als zu seinem letzten und eigentlichen Ziele, gelangen. Der Weise begreift sich selbst und kennt das Verhältniß der beiden Bestand-

---

[1]) Sa. 1. [2]) Sa. 7.

theile seines Wesens, von Leib und Seele. Er beachtet die naturgemäße Ordnung in sich selbst und sorgt dafür, daß der Leib diene, der Geist herrsche, und alle Kräfte und Fähigkeiten der Seele und des Leibes bildet er in angemessener Weise aus, jene mehr als diese, und erschließt sich dadurch den Weg zur Unsterblichkeit und die Pforten der Glückseligkeit. Er lebt endlich auf Erden wie ein irdischer Gott, als das Ebenbild des ewigen Gottes, von dem er die Substanz und alle Kräfte geborgt hat. Gerade das Gegentheil ist beim Thörichten der Fall. Da er nämlich keine richtige Selbsterkenntniß und keine Hoffnung auf Unsterblichkeit hat, so bricht er in die Klageworte Salomons [1]) aus: „Kurz und voll des Eckels ist die Zeit meines Lebens. Wie ein Rauch ist der Hauch in meiner Nase, und wie dünne Luft wird mein Geist verschwinden. Dann werde ich sein, als ob ich niemals gewesen wäre, und Niemand wird sich mehr an meine Werke erinnern. Ich will also in meiner Jugend die Güter genießen, ich will essen und trinken; denn morgen werde ich sterben." In dieser unseligen Verzweiflung überantwortet er sich den verführerischen und trügerischen Lockungen der Sinnlichkeit, und während er die Erinnerungen an den grausamen Tod und an die rächende Strafe zu verwischen und einzuschläfern sucht, beschleunigt er den Tod, vermehrt er sich die Strafe und stürzt er sich kopfüber in das selbst gegrabene Grab. Der Weise ist ein bestimmter (finitus) d. h. durch sein Endziel geordneter und vollendeter Mensch; der Thor ist ein unbestimmter (infinitus), unvollendeter und unvollkommener Mensch. Er ist ja ein Anfang ohne Ende, eine Potenz ohne Object, eine Kraft ohne Thätigkeit. Jener aber (der Weise) ist ein Anfang, mit dem ein Ende verbunden, eine Potenz mit einem entsprechenden Objecte, eine Kraft, die sich durch Gebrauch und Thätigkeit im Acte erhält. Der Thor ist wie ein Auge in der Finsterniß oder wie eines, das von dem sichtbaren Gegenstande abgewendet ist; der Weise ist das Auge im Lichte, beständig mit Sonnenstrahlen erfüllt und erleuchtet. Daraus

[1]) Cfr. Lib. Sapient. cap. 2.

folgt, daß man auf den Thoren anwenden kann jenes Wort der Schrift: „er hat offene Augen und sieht nicht; er hat geöffnete Ohren und hört nicht; er hat ein Herz und erkennt und erwägt nicht, was heilsam ist.“ Der Weise dagegen ist sehendes Auge, hörendes Ohr, gelehriges Herz, was dasjenige erwägt, wodurch er endlich zur Unsterblichkeit gelangt. Der Weise ist ferner Etwas und Etwas, Mensch und Mensch; der Thor dagegen ist Etwas und Nichts, Mensch und nicht Mensch. Jeder von beiden ist nämlich der Natur und Substanz nach Etwas und Mensch; der Weise aber hat durch seine eigene Thätigkeit zum Menschen der Substanz auch noch den Menschen der Tugend hinzugefügt, und ist sowohl der Substanz als auch dem Willen nach Mensch. Der Thor dagegen welkt in Unthätigkeit hin und ist nicht bedacht, der Substanz einen wissenschaftlichen Glanz beizubringen. Daraus geht wiederum hervor, daß man auf den Weisen und Thoren jene Worte anwenden kann: „Wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, genommen werden.“ Der Weise nämlich hat von Natur das Geschenk der Menschensubstanz empfangen und daraus sich zum Menschen der Tugend entwickelt. Auch der Thor hat von der Natur den gleichen substanzialen Menschen geborgt, aber er hat keinen Zins der Tugend erworben. Er hat also nur das einfache Talent, und hat Nichts damit gewonnen; der Weise dagegen hat nicht bloß das Talent, sondern auch das, was er damit gewonnen hat, ist sein Eigenthum. Ihm nun, d. h. dem, der beide Menschen, den der Natur und den der Tugend, hat, wird vom Herrn der Lohn der Unsterblichkeit verliehen werden und beständig wird er beide Menschen besitzen. Von dem Thoren aber, der den Menschen der Tugend nicht hat, wird der Herr auch das nehmen, was er hat; denn sein natürlicher, substanzialer Mensch wird in die äußerste Finsterniß geworfen werden“.

An dieser Schilderung und Vergleichung des Weisen und des Thoren mag es genügen. Es werden zwar noch viele und treffende Gleichnisse gegeben in der Schrift „de Sapiente“, und alle werden geistreich durchgeführt. Es würde indessen zu weit führen, wollte

ich alle hier anführen, zudem ist es auch gar nicht nothwendig, da man sich aus den bisherigen Anführungen hinlängliche Klarheit über Tugend und Laster, über vernunftgemäßes und sittliches sowie über thörichtes und unsittliches Leben verschaffen kann. Wenn noch Etwas angeführt werden soll zur Vervollständigung der ethischen Lehren des Bovillus, so ist es Folgendes, woraus uns das Wesen der Sünde und das Verhältniß von Tugend und Laster noch etwas deutlicher werden kann.

Es ist nämlich eine nicht unwichtige Frage, die immer wieder aufgeworfen werden wird, diese, ob die Sünde oder das Böse eine Substanz sei. Um die Antwort auf diese Frage möglichst kurz zu geben, so sagt [1]) unser Philosoph, die Sünde ist weder eine Substanz noch ein irgend einer Substanz eingebornes oder anerschaffenes Accidens, sondern sie ist die einfache Unordnung geschaffener Substanzen d. h. der Abfall oder die Lostrennung derselben von Gott, ihrem Schöpfer, sowie von ihrer eigenen Einheit und von ihrem wechselseitigen Frieden [2]). Die Sünde und das Böse ist darum auch nicht ewig, es ist auch nicht von Gott geschaffen, sondern hat seinen Ursprung von intellectuellen und mit Willensfreiheit ausgestatteten Wesen. Die erste Sünde war die der Engel, und zwar war ihre Sünde eine Sünde des Hochmuthes und des Stolzes [3]). Sie waren indeß keineswegs genöthigt, sich zu überheben, auch war ihnen die Bosheit des Herzens nicht angeboren, vielmehr waren sie ebenso gut und herrlich geschaffen wie die treu gebliebenen Engel. Die Ursache ihres Abfalles und ihres Sturzes waren lediglich sie selbst, nämlich die Schwachheit ihres Willens (infirmitas voluntatis) [4]), vermöge welcher sie es nicht über sich zu gewinnen vermochten, sich dem göttlichen Willen unterzuordnen. Sie dünkten sich zu herrlich und zu erhaben zum Dienste, sie wollten Gott selbst gleich sein. Dieser Stolz und das daraus ent-

---

[1]) Qu. IV. 60.

[2]) Simplex creatarum substantiarum inordinatio, hoc est et a suo opifice Deo et a propria unitate et a mutua pace discessio.

[3]) Qu. II. 70. [4]) Qu. II. 84.

standene Grundübel hatte also seine Wurzel in der Erkenntniß und in der Selbstliebe [1]). Das Böse hat sonach seinen Grund und seinen Ursprung nicht in der Natur. Diese, als von dem an sich beßten und vollkommensten Wesen hervorgebracht, konnte nur gut sein (haud potest non esse bona). Sondern aus der Freiheit des Willens ist es entsprungen und zwar aus dem freien Willen des Anführers der abgefallenen Engel. Von ihm ging die Bosheit auf die übrigen bösen Engel [2]) über, und diese verlockten und verführten die Menschen [3]), die ersten geistig-sinnlichen Wesen.

Von den ersten Menschen nun hat sich die Bosheit und der Ungehorsam auf alle ihre Nachkommen vererbt, weßhalb alle Menschen die Folgen des Ungehorsams zu tragen haben, nämlich jenen Kampf zwischen Geist und Fleisch, jenen Widerstreit der einzelnen Kräfte und der höheren Seelenpotenzen (Erkennen und Wollen), der nicht eher ein Ende nimmt, als der Mensch durch den Tod der Welt des getheilten Seins entrückt und in jenen Zustand bleibend eingeführt wird, welchen er sich selbst bereitet hat. Dieser Zustand ist entweder ein glücklicher oder ein unseliger; einem von beiden muß der Mensch anheimfallen, je nachdem die Gottesliebe den Leib im Dienste des Geistes erhält, oder die ungeordnete Selbstliebe den Geist unter die Herrschaft des Leibes beugt [4]).

Also die Abstammung von den sündigen Eltern ist die Ursache der Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes. Darum würden,

---

[1]) Qu. IV. 30.

[2]) Es möge gestattet sein, in einer Anmerkung hier noch Folgendes beizufügen. Die abgefallenen Engel haben ihre Freiheit nicht ganz verloren, da weder die Tugend noch die Sünde die Substanz eines Geschöpfes ändern oder eine wesentliche Fähigkeit ihm benehmen können. Gleichwohl können sie nicht mehr in ihren früheren Zustand zurückgeführt werden, weil sie selbst es nicht wollen. Der Abfall der Engel geschah nicht sogleich nach ihrer Erschaffung, sondern es sind drei Acte zu unterscheiden: Erschaffung, Erhebung gegen Gott, Abfall. Es scheint indeß nicht eine ganze Ordnung, sondern aus jeder Ordnung Einige abgefallen zu sein, und zwar alle zu gleicher Zeit. Jeder hat für sich gesündigt, so daß keiner die Ursache der Sünde des anderen war, weil auch keiner der Vater und die Ursache der Entstehung des andern ist. Qu. II. 89—98.

[3]) Qu. II. 99—100.

[4]) Qu. IV. 99—100.

wenn die Stammeltern schon vor der Sünde Kinder erzeugt hätten, die Nachkommen dieser die Sünde nicht mehr ererbt haben. Weil aber damals, als die Stammeltern sündigten, noch das ganze Menschengeschlecht in ihren Lenden und in ihrem Saamen lag, so hat sich die Erbsünde auf das ganze Menschengeschlecht fortgepflanzt [1].

So viel von dem Wesen und dem Ursprunge der Sünde und des Uebels. Nun soll nur noch in Kürze das Verhältniß von Tugend und Laster erörtert werden.

Die Tugend ist das Verbleiben in der Mitte, die Sünden und Laster aber sind Abweichungen von der Mitte entweder nach Oben (Sünden des Geistes) oder nach Unten (Sünden des Fleisches). Die Tugend liegt also zwischen den Lastern, als den Extremen, in der Mitte. Tugend und Laster verhalten sich also zu einander wie die Extreme und die Mitte. Die Tugend verbindet nämlich die beiden Extreme, Geist und Fleisch, zu einer unauflöslichen harmonischen Einheit und erzeugt auf solche Weise die Unsterblichkeit des ganzen Menschen; sie mäßigt den Geist und das Fleisch gleichmäßig, so daß nach keiner Seite eine Extravaganz möglich ist und die gänzliche Trennung und der Widerstreit beider verhindert wird. Während aber die Tugend Einheit und harmonische Verbindung und Vereinigung erzielt, hat es das Laster auf die Trennung der Extreme abgesehen. Das Laster und die Sünde ist darum der Tod und die Vernichtung des Menschen, indem sie die bestehende und naturgemäße Einheit auflöst und entzweit. Die Tugend ist sonach die Einheit, die Sünde die Zweiheit und die Trennung des Menschen. — In der Tugend sowohl als auch in der Sünde ist demnach eine Einheit und eine Zweiheit. Gleichwohl sind beide ganz und gar von einander verschieden. Denn die Tugend verbindet die Zweiheit zur Einheit, die Extreme zur mittleren Vereinigung; die Sünde aber löst die Mitte in die Extreme, die Einheit in die Zweiheit auf [2].

Da nun die wahre Ruhe und der Friede des Herzens nu in der Einheit mit sich selbst und in der Vereinigung mit G

---

[1] Qu. IV. 77. [2] Qu. IV. 88—92.

besteht, so muß jeder Mensch vernünftigerweise auf diese Einheit sein Augenmerk richten. Das wirksamste Mittel zur Erringung der Einheit, zur Unterordnung des Fleisches unter den Geist, ist das Fasten und die Abtödtung. Verbindest du damit das Almosengeben, welches „die Makeln der Seele auslöscht", und das Gebet, so hast du hier Hilfsmittel, welche dir aus dem unermeßlichen Meere der göttlichen Gnade reichliches Licht und große Kraft verschaffen [1]), und von solcher Hilfe unterstützt wird es nicht unmöglich sein, den Streit in diesem Leben so durchzukämpfen, daß der Ausgang ein siegreicher und für die ganze unendliche Dauer ein glückseliges Loos dir zu Theil werde.

Nachdem wir nun mit diesen Bemerkungen die wesentlichen Lehrsätze, die sich über die Ethik bei Bovillus finden, zusammengestellt haben, können wir die Gesammtdarstellung seiner Philosophie beschließen. Ich wüßte aber nicht, was ich passender am Schlusse meiner Arbeit sagen könnte, als eine Aufforderung zum Streben nach Weisheit an alle edelmüthigen, vernünftig leben wollenden Menschen ergehen zu lassen. Dieß aber vermag in eindringlicherer Weise, als ich es vermöchte, das beredte Wort des Bovillus, weßhalb ich schließe mit seiner

Ermahnungsrede zum Streben nach Weisheit.

Diese Rede schließt sich enge an alle im Buche de Sapiente entwickelten Sätze an und bildet so zu sagen den zusammenfassenden Abschluß desselben, weßwegen sie auch folgendermaßen beginnt:

„Darum ergreife, o Mensch, der du zwar der Natur nach, aber nicht ein wahrer und vollkommener Mensch bist, der du von der menschlichen Natur nur die der Tugend und Weisheit ermangelnde und bedürftige Substanz entlehnt hast, der du von Anfang an dir sebst unbekannt, deiner selbst nicht mächtig, von dir selbst losgetrennt bist: ergreife also freudig die Weisheit, strebe nach Maßgabe deiner Kräfte dich selbst kennen zu lernen, verscheuche die Finsterniß aus dir. Die Unkenntniß seiner selbst ist ja die Wegzehrung des Todes;

---

[1]) Qu. V. 75 — 77. [2]) Sa. 51. cap.

ewiges Leben dagegen die Selbsterkenntniß. Die selige Selbsterkenntniß ist ja nach dem in Aller Munde befindlichen Ausspruche des delphischen Orakels die höchste Weisheit. Versteinere darum nicht, o Mensch; entarte nicht zur Pflanze; vergrabe dich nicht (in die Sinnlichkeit). Ein Mensch bist du, bleibe also im Menschen. Es stütze dich die Substanz, das Leben nähre dich, deiner Ausbildung diene der Sinn, herrschen muß die Vernunft. Folge der Vernunft, beharre in der Vernunft.

Stehe, ruhe und halte dich fest in dem, was ist; iß das, was lebt; die Thiere sollen dir dienen, Beherrscher deiner selbst. Der Sinn führt dich als einen Fremdling in die Welt ein; durch die Vernunft kehre wieder in dich selbst zurück; durchdringe mit ihr die Himmel, das Himmlische betrachte, im Himmel ruhe dein Geist. Bist du einmal zu dem geistigen Sina, zur Beschauung des heiligsten göttlichen Gesetzgebers zugelassen, so blicke nicht mehr zurück. Laß dich nicht verleiten von den Lockungen des Fleisches, wieder in die Knechtschaft Aegyptens, in das Thal und zu den dunkeln Schatten des Todes, in den Abgrund der ewigen Nacht und zu den stygischen Sümpfen zurückzukehren. An Gott schließ' dich an, verbinde dich mit ihm, höre auf ihn, und die Weisheit, diese Verdrängerin aller Uebel, wird dich Gott liebenswürdig und wohlgefällig machen. Denn Niemand, sagt Salomon, liebt Gott, außer der, der mit der Weisheit zusammenwohnt. Liebe sie darum, suche sie auf mit ganzem Herzen, nenne sie deine Freundin, deine Braut, liebe sie mehr als alle Schönheit und Gestalt, lege in ihre Fußfessel deine Füße, in ihre Halskette deinen Hals. Der Umgang und der Verkehr mit ihr hat keine Bitterkeit, wer mit ihr sich verbindet, empfindet keinen Eckel; süß ist ihr Joch und leicht ihre Bürde. Sie ist kostbarer als Gold, Silber und alles kostbare Gestein, kostbarer als alles Wünschenswerthe. Weit schöner ist sie als die Pracht der Sterne und selbst vorzüglicher erscheint sie als das Licht. Denn dem Lichte folgt die Nacht, die Weisheit aber wird nicht von der Bosheit überwunden. Dieß ist das Zeugniß desjenigen, der die Weisheit nicht von den Menschen erlernt, sondern als göttliches Geschenk vom heiligen Geiste selbst empfangen

und von ihr mit untrügerischer Wahrheit verkündet hat, daß sie über Alles liebens- und wünschenswerth, allen Reichthümern vorzuziehen sei.

Du bist, o Mensch, von Natur aus mit Augen versehen und siehst Vieles in der Welt; in dir selbst aber bist du blind. Du schauest von Anfang an in die Welt, lerne von der Fackel der Weisheit bestrahlt und erleuchtet, in dich selbst schauen. Deine Augen sind äußerlich und auf der der Welt zugekehrten Seite hell und des Lichtes empfänglich; im inneren Theile aber und auf jener Seite, wodurch sie in dein Inneres schauen, sind sie verhüllt, blind und unvermögend zu sehen. Darum mußt du deine Augen auf der Innenseite von den Schuppen befreien und läutern, auf daß sie ganz leuchtend und sehend werden. Der Strahl der Weisheit soll einströmen in die von Anfang an dunklen Hallen deiner Seele, damit du, wie du von Natur aus in die Welt schauest, so durch Tugend und Weisheit in dein Inneres zu schauen lernest. Es umgibt dich das Auge der sichtbaren Sonne, deren Glanz von allen Seiten die Extreme deines Körpers berührt. Lasse es ein in die Tiefe, führe es ein in deine Vorrathskammern, damit es dir das, was in deinem eigenen Inneren verborgen ist, durch seine Klarheit beleuchte und aufzeige. Oder schließe wenigstens aus dem Anblicke des sichtbaren Lichtes auf ein anderes, vollkommeneres, unsichtbares Licht, welches ebenso Finsterniß und Irrthum aus den Gemächern des Geistes verscheucht, wie die aufgehende Sonne den Schatten und das Dunkel von der Welt verjagt. Schließe von dem Monde auf die Sonne, von dem Theile auf das Ganze, vom Sinne auf den Intellect, von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare, von dem Körperlichen auf das Geistige, von dem was außer dir ist auf das, was in dir verborgen liegt, von der Welt auf dich selbst. Du bist ja selbst das Ziel der Welt, und die Erkenntniß deiner selbst ist das Ziel der Erkenntniß der Welt. Du bist vorzüglicher als die Welt, und darum sollst du es auch höher schätzen, dich selbst zu erkennen, als Erkenntniß der Welt zu erlangen; deinetwegen ist die Welt erschaffen worden. Halte darum die Welt gering und ziehe dich mehr in dich selbst zurück, damit du in reicherem Maße dich selbst

besitzen und genießen und in dir selbst ruhen kannst. Hüte dich, das dein zu nennen, was nicht in deiner Seele verborgen ruhen kann. Denn was in der Welt oder im Körper gelegen ist, das kann bald von dir genommen und unter fremde Gewalt gebracht werden. Was aber in deinem Intellecte ist, das ist wahrhaft dein Eigenthum und untersteht allein der Macht dessen, welcher Herr der Geister ist, und das wird zugleich mit dem Geiste zurückkehren zum Schöpfer, welcher als getreuer Gott Jedem den Lohn geben wird nach seinen Werken. Er ist es ja, der gesagt hat, daß kein Haar von unserem Haupte fallen wird ohne seinen Willen; er ist es, der den Körper auferwecken und wieder beleben, und mit dem Körper die Seele wieder verbinden wird in freundlichem Bündniß, welches kein Tod und kein Untergang mehr aufzulösen vermag. Und wie er den Körper, die Wohnung der Seele, wiederherstellen wird, so, glauben wir, wird er auch die Wohnung des ganzen Menschen, die sichtbare Welt, wieder erneuern.

Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit; Gott fürchten und verehren bringt Unsterblichkeit und Seligkeit ein; ihm gehorchen verschafft Herrschaft in Ewigkeit. Gott auch verleiht die Weisheit selbst, von welcher die hl. Schriften sagen, daß sie von Anfang an und vor aller Zeit sei und in Zukunft nie zu sein aufhören werde, daß sie aber in eine boshafte Seele nicht einkehren, und in einem der Sünde unterworfenen Körper nicht wohnen und auch den Zweifelnden und Ungetreuen nicht erscheinen werde. Nur in die Seele desjenigen wird sie eingehen, der sie — wie der Apostel Jakobus sagt — mit einfältigem Sinne und demüthigen Herzen von Gott erfleht. Er schreibt nämlich: „Wenn Jemand der Weisheit bedarf, so verlange er sie vom Herrn, der Alles überreichlich verleiht und Niemanden abweiset, und sie wird ihm gegeben werden.“

Stimme darum, o Mensch, nicht den Fabeleien einiger Männer des Alterthums bei, welche freventlich behaupteten, Gott habe das so vorzügliche Geschenk der Weisheit den Sterblichen aus Mißgunst vorenthalten. Denn diesen, die so denken, werde ich folgende hl. Worte entgegenhalten: Er, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, der den Würdigen und Unwürdigen zu geben

weiß. Wenn ein irdischer Vater den hungernden Kindern Brod zu geben weiß, um wie viel mehr wird jener himmlische Vater, welcher ausnehmend gütig ist, Jenen Gutes geben, die ihn darum bitten! Bittet also und ihr werdet empfangen, klopfet an und es wird euch aufgethan werden. Kommet Alle, die ihr Durst habet, zu den Wassern; und ihr, die ihr kein Geld habet, eilet, kaufet und esset, kommt und kaufet ohne Geld und ohne Tausch Wein und Milch." Und Jene, welche nicht von Gott, sondern von den Menschen die Weisheit fordern und erwarten, tadelnd sagt die hl. Schrift abermals: Warum wäget ihr euer Geld nicht mit Brod und eure Arbeit nicht mit der Sättigung. Höret auf mich und esset Gutes und eure Seele wird sich erfreuen im Ueberflusse. — Die menschliche Wissenschaft läßt uns meistens hungrig und durstig; die göttliche Weisheit dagegen ist eine solche Speise, welche, nach den Worten des Bigus, unsere Seele mit lebendiger Nahrung sättigt. Vernimm abermals Salomon's Worte, Du, der du zu zweifeln wagest, ob nicht Gott den Sterblichen die Weisheit vorenthalten! „Ruft nicht, sagt Salomon, die Weisheit und läßt sie nicht ihre Stimme vernehmen auf den höchsten Gipfeln, auf den Straßen, auf den Fußsteigen, vor den Thoren der Stadt! und selbst auf dem Markte ruft sie in folgenden Worten: Zu euch rufe ich, meine Söhne, und an alle Menschenkinder ergeht meine Stimme. Erkennet die Schlauheit und habt Acht vor den Thörichten. Achtet auf Zucht und Bildung und verachtet sie nicht, sondern seid weise. Selig der Mensch, der mich hört, und der täglich an meiner Thüre wacht und Acht hat an den Thoren meines Vorhofes. Wer mich findet, findet das Leben und schöpfet das Heil von dem Herrn. Wer aber gegen mich sündigt, wird seine Seele tödten; alle, die mich hassen, lieben den Tod." — Was bezeugen diese Worte anders, als daß die Weisheit nicht mit Widerwillen, sondern freudig und von freien Stücken vom Himmel auf unsere Erde herabkomme und in die innersten Theile eindringe, Alle anregend, die Schlafenden aufweckend, vor allem aber Jenen erscheinend, die auf den Herrn hoffen.

Jene endlich, welche vor der Meinung sich nicht scheuen, als ob durch den Neid Gottes den Menschen die Weisheit verweigert

worden sei, möchten wir durch unser Dekastichon auf eine andere Meinung bringen. — Wenn wir eifrig von dem höchsten Gute Etwas uns erbitten, so verleiht es uns umsonst alle Gaben; und wir dürfen nicht auf Gold unsere Hoffnung setzen, da uns Gott allein durch seine Güte nähren will. Gott ist gut und die Güte selbst, und er verweigert Keinem etwas Gutes. Und da diese Güte erkannt werden will, so erschließt sie sich Allen. Darum lassen wir von Oben den Glanz dieses Lichtes in unsere Häuser erstrahlen; gerne und freudig wird ja dieses Licht in gereinigte, ausgesöhnte Geister sich ergießen und Alles, was nützlich ist, mit sich bringen.

Wie könnten wir behaupten, daß Gott den Sterblichen die Weisheit mißgönne, da er ihnen doch vorher die Substanz geschenkt und nicht mißgönnt hat! Wenn nämlich — nach den Worten des hl. Dionysius — gerade die Eigenschaft der unendlichen Güte Gott zur Gründung und Erschaffung der Welt bewogen hat, so muß man annehmen, daß die nämliche Güte, welche Gott vor Allem bewog, den Menschen das Sein mitzutheilen, ihn auch dazu bewog, ihnen die Weisheit zu verleihen. — Mit der nämlichen Liebe und Güte, mit welcher Gott anfänglich das erste und natürliche Sein der Menschen setzte, wollte er auch deren zweites oder intellectuales Sein setzen. Der dem Menschen die Substanz gegeben, hat ihm auch die Weisheit nicht verweigert. Der den natürlichen Menschen erschuf, wollte auch, daß derselbe durch den strebsamen Menschen vervollkommnet und vollendet werde. Der strebsame Mensch (der Mensch der Tugend und Weisheit) ist das Licht und der Glanz des natürlichen Menschen, durch welchen der anfänglich mit Finsterniß umhüllte Geist zum Lichte, zur Klarheit und zur wissenschaftlichen Erkenntniß aller Dinge geführt wird. Wohlan denn, o Mensch! richte nach dem Rathe des hl. Dionysius aufwärts dein strebendes und erkennendes Herz. Erkenne den Vater der Lichter, von dem alles Licht ausgeht und seine Bewegung herleitet; vertausche niemals gegen das Nichtseiende das wahrhaft Seiende, dessen Erkenntniß die wahre, vollkommene und vollendete Weisheit ist."

Epilog.

Wenn wir auf die in diesen Blättern entwickelte Lehre des Bovillus einen Blick zurückwerfen, um uns die Bedeutung und Wichtigkeit derselben zum Bewußtsein zu bringen, so wird uns auf den ersten oberflächlichen Blick vielleicht der Gedanke aufsteigen, daß diese Bedeutung eine ganz geringfügige sei, indem in der dargelegten Lehre eigentlich sehr wenig zu finden, was als eine Bereicherung des philosophischen Wahrheitsgehaltes, wie er von seinen Vorgängern überliefert wurde, gelten könnte. Und nehmen wir dazu auch noch das Urtheil des Verfassers eines kurzen Lebensabrisses unseres Philosophen in der „Biographie universelle", welches dahin lautet, daß er die Muße, die ihm das Wohlwollen seines Bischofes gewährte, zur Abfassung von Werken über Gegenstände verwendete, die damals wohl wichtig waren, heutzutage aber von geringem Interesse sind: so begreifen wir vielleicht einigermaßen, wie es kam, daß dieser so fruchtbare Schriftsteller ganz und gar in Vergessenheit gerieth, so daß man kaum mehr den Namen desselben kannte. Erst der berühmte Geschichtschreiber der Philosophie, Ritter, machte wieder aufmerksam auf diesen Denker, freilich in einer Weise, die wenig geeignet ist, zum Studium seiner Schriften aufzumuntern. Er schreibt nämlich am Schlusse der kurzen Darlegung der Lehre unseres Philosophen wie folgt: „Wir können nicht sagen, daß Bouillé die Untersuchungen, welche er von Nicolaus Cusanus überkommen hatte, in wesentlichen Punkten

weiter gebracht hätte, vielmehr läuft in seinen dunkeln Sätzen alles noch bei weitem mehr als bei seinem Vorgänger auf eine figürliche Zusammenstellung der Begriffe, auf leere Analogieen, auf ein Spiel mit Zahlen und Figuren hinaus" [1]). Und schon am Eingange seiner Darstellung schreibt Ritter: „Bovillus sucht sich von dem Aberglauben, den die Theosophie genährt hatte, frei zu halten, ist gegen Alchimie und Magie, wird aber durch die Magie zu den mathematischen Begriffen gezogen, mit deren Bildern er ein unschuldiges aber ein verwirrendes Spiel treibt. Es ist als ahnete er die Entdeckungen, welche diese Wissenschaft bringen sollte, aber nur in unfruchtbaren Analogieen zwischen ihren Figuren und Verhältnissen und zwischen den Gedanken unseres Geistes oder den Erscheinungen der Natur treibt er sich umher und möchte mathematische Geheimnisse lieber durch Anschauung als durch wissenschaftlichen Beweis entdecken" [2]). Ich wüßte nicht, was man noch mehr sagen könnte, um die Meinung zu verbreiten, als lohne es sich durchaus nicht der Mühe, sich mit den nicht gerade wenigen philosophischen Schriften dieses Mannes zu beschäftigen. Und wahrlich, ich würde sehr zu bedauern sein und mich anklagen müssen, meine Zeit nutzlos vergeudet zu haben, wenn das Urtheil Ritter's in seiner Allgemeinheit richtig wäre. Ich bin indeß ganz anderer Ansicht und ich schmeichle mir sogar, daß Jeder, der es über sich vermochte, diese Blätter ganz zu lesen und mit tiefer blickendem Auge des Bovillus Lehre betrachtete, mit mir einverstanden ist, wenn ich sage, daß gerade Bovillus ein äußerst wichtiges Glied in der Entwicklung der philosophischen Wissenschaft ist und daß es sehr zu bedauern ist, daß man nicht fortgefahren ist auf dem von ihm bezeichneten Wege, worauf man gewiß früher und auch sicherer zum Ziele gekommen wäre und eine allen Anforderungen entsprechende Religionsphilosophie hätte ausgebildet werden können. Meine innigste Ueberzeugung nöthigt mich darum, dem Urtheile des seligen Dr. Deutinger beizustimmen, welches

---

[1]) Ritter, Gesch. d. Philos. IX. Bd. S. 352.

[2]) L. c. pag. 350.

dahin geht, daß Ritter auf Bovillus aufmerksam machte „ohne Verständniß der philosophischen Bedeutung desselben", obgleich ich die daran geknüpfte Bemerkung Deutinger's über Ritter's Begabung nicht unterschreiben möchte [1]).

Allerdings gestehe ich zu, daß der objective Wahrheitsgehalt, den wir in den Schriften des Bovillus finden, nicht reicher ist als in den Systemen der Scholastiker und des Nicolaus Cusanus, „dessen speculativer Blick am tiefsten in den Geist der christlichen Erkenntniß eingedrungen ist." Was ihm aber eine so große Bedeutung verleiht, ist die von ihm angebahnte Methode. Wir müssen demnach von Bovillus ungefähr dasselbe sagen, was Dr. Hugo Schramm von Roger Bacon sagte [2]): „Da werden wir nun zwar vergeblich in seinen Schriften nach einem neuen philosophischen System suchen, dafür jedoch auf eine bestimmte Methode stoßen, wobei wir an das bekannte Wort Cuvier's erinnern wollen: „„Die Methode einer Wissenschaft ist von weit größerer Bedeutung als irgend eine einzelne Entdeckung, so überraschend sie auch sein mag."" Und diese Methode ist die Methode der Opposition, die auf der Behauptung beruht, daß die Vernunft mit allen Objecten der Erkenntniß in directem Gegensatze stehe. Seine Methode erscheint somit als eine Fortbildung der Methode des Raymundus von Sabunde, der seine Methode bekanntlich auf die Vergleichung basirt, „indem er überall die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit des Schöpfers und der Creatur, sowie der Creaturen untereinander begrifflich auszuscheiden sucht, und so durch Setzung und Aufhebung des Unterschiedes zu sicheren Begriffsbestimmungen gelangt, und in klarer Ausscheidung und Ableitung der Begriffe von einander im steten consequenten dialectischen Gange fortzuschreiten vermag" [3]). Diese Lehre von der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit führte Bovillus

---

[1]) Deutinger, das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857. S. 400—401.

[2]) Biographisch-historische Skizze über Roger Baco. Beilage zur Allgem. Zeitung vom 3. 4. 5. September 1864.

[3]) Deutinger, a. a. O. S. 407—408.

„zum Grundsatze der Gegensätzlichkeit fort, und aus dem Gegensatze, der Opposition, suchte er die wissenschaftliche Position abzuleiten. Darum hat er auch den Gedanken Cusa's von der Negativität des menschlichen Wissens wieder aufgenommen und demselben eine allseitige Geltung vindicirt, so daß er recht eigentlich als Mittler zwischen Raymundus und Nicolaus von Cusa betrachtet werden kann. Er hat das Verhältniß der Vernunft zu den Objecten sowohl von Seite der Objecte als von Seite des erkennenden Subjectes zu bestimmen unternommen, indem er von der Vernunft überhaupt lehrte, daß sie zu allem Wissen nur durch die Negation und Opposition gelangen könne“ [1]).

Wir haben dieses in der Erkenntnißlehre ausführlich dargestellt, und wir brauchen nur darauf zurückzuweisen und uns an die dort erwähnte Transposition oder Qualitätsveränderung zu erinnern, um einzusehen, daß Bovillus wirklich den Brennpunkt einer richtigen Erkenntnißtheorie getroffen habe, wenn er ihn gleich nicht dialectisch durchführt, sondern nur bildlicher Weise dem Verständnisse näher zu bringen gesucht hat. Jede Erkenntniß ist nur möglich durch Transformation, durch Abstraction, welche eben Transposition ist, indem der Geist nicht die Dinge an sich in sich aufnehmen kann, sondern nur Bilder derselben, und von diesen Bildern abstrahirt die Vernunft oder der Verstand den Begriff und verwandelt, transformirt auf diese Weise die Vorstellung in etwas Allgemeines. Diese Transposition oder Transformation hatte Bovillus im Sinne, wenn er in viel richtigerer Weise, als Hegel dieß gethan, das Nichts mit dem Denken und Sein vergleicht, was gleichfalls in unseren früheren Erörterungen nachgesehen werden wolle.

„Man muß die Bewegung und Methode wie den Gang der späteren Philosophie gänzlich mißkennen, wenn man nicht begreift, welche Bedeutung diese Verhältnißbestimmung für die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode und Erkenntniß hat. Mit der Lehre

[1]) Deutinger, a. a. O. S. 410.

des Bovillus von der Opposition der Vernunft und der Objecte der Erkenntniß, die sich in der Theorie vom Gegensatze des Nichts mit der Erkenntniß und dem Sein concentrirt, war ein neues Erkenntnißprincip und der Anfang einer philosophischen Methode gegeben, die in consequenter Durchführung über die einseitige pantheistische und absolutistische Richtung der neueren Philosophie hinausgeführt und eine wissenschaftliche Grundlage gewährt hätte, in welcher Religion und sinnliche Erfahrung ihre vollständige wissenschaftliche Vermittlung gefunden haben würden, wenn nicht der von Bovillus so klar ausgesprochene Weg gewaltsam unterbrochen worden wäre“ [1]).

---

[1]) Deutinger, a. a. O. S. 414.

Bayerische Staatsbibliothek München

Dippel, Joseph

Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse ; ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts

Würzburg 1865

Ph.u. 136
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045623-1